MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81657-4

AUTHOR:

FISCHER, LUDWIG

TITLE:

GRUNDRISS DES SYSTEMS DER ...

PLACE:

WIESBADEN

DATE:

1890

Master Negative #

93-81657-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193		Fischer, Ludwig.
F524		Grundriss des systems der
philosophie als bestimmungslehre.		
Wiesbaden 1890. O. 122p. ill.		
111737		O

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 9x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 8-13-93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Grundriß

des

Systems der Philosophie

als

Bestimmungslehre.

Von

Ludwig Fischer.

(Mit graphischen Darstellungen.)

Wiesbaden.
Verlag von J. F. Bergmann.
1890.

Druck von Carl Ritter in Wiesbaden.

Die vorliegende Schrift bildet den ersten Teil eines Ganzen, welches einerseits die Philosophie als einheitliche, unveränderliche, absolute Wissenschaft, andrerseits die verschiedenen relativen Formen behandelt, in denen diese Wissenschaft sich darstellen kann.

Vorliegender erster Teil ist mehr systematisch und kann als ein selbständiges Ganzes angesehen werden.

Der zweite Teil, der später folgen soll, wird mehr historisch sein und wird sich wesentlich auf den ersten Teil stützen. Er wird eine Philosophie der Geschichte der Philosophie enthalten, — weniger im Hegelschen Sinne als in dem des Ammonius Sakkas.

Den Plan des Werkes habe ich eingehender entwickelt in der Einleitung („Zur Orientierung", pg. 7 ff.).

Ich übergebe das Werk der Öffentlichkeit mit der Hoffnung, daß es dazu beitragen möge, die Philosophie als eine einheitliche, universelle Wissenschaft fest zu begründen, eine Verständigung und einen Ausgleich zwischen den verschiedenen Richtungen zu ermöglichen und die Grundlage für ein gemeinsames Zusammenwirken aller Forscher zu schaffen.

Wiesbaden, Herbst 1889.

Inhalt.

Zur Orientierung.

Die endlosen Meinungsverschiedenheiten unter den Philosophen beweisen es zur Genüge, wie wenig Sicherheit und Übereinstimmung in der gesamten bisherigen philosophischen Forschung ist, während doch andererseits alle von der festen Ueberzeugung durchdrungen sind, daß die Wahrheit nur Eine und für alle dieselbe sein kann.

Alles Philosophieren macht mehr oder weniger den Eindruck des Suchens und Probierens, des Hypothesenbildens. Es existiert kein streng durchgebildetes, sicheres und allgemeingiltiges **Forschungsprinzip**, keine gesetzmäßige Methode, wie sie vorzüglich die Mathematik besitzt; vor allen Dingen aber fehlt ein geeignetes **Verständigungsmittel** für den philosophischen Gedankenaustausch.

Bevor diese beiden Mängel von Grund auf beseitigt sind, ist schlechterdings an eine einheitliche, allgemein anerkannte Philosophie, an eine strenge philosophische Wissenschaft nicht zu denken.

So außerordentlich wichtig die genannten beiden Punkte sind, so sind sie doch von fast allen Philosophen zu sehr außer Acht gelassen worden. An Stelle einer sicheren Methode, welche die Forschung leitete, trat das individuelle Bewußtsein; ein jeder lehrte was und in welcher Form er es zufällig als wahr empfand, oft ohne auch nur den Versuch zu machen, die einzelnen Behauptungen in einen inneren streng systematischen Zusammenhang zu bringen. Bei den wenigen, die den Versuch machten, eine wissenschaftliche Methode der Philosophie zu begründen (durch die mit innerer Notwendigkeit sich alle Resultate analytisch und ohne Beimengung empirisch aufgenommener Begriffe aus einem Grundprinzip ableiten lassen) — bei diesen fehlte, wie bei allen

andern, der zweite Hauptfaktor, ein **Verständigungsmittel**. An diesem Mangel scheiterten auch vor allen Dingen die genialen Versuche Fichtes, Hegels und anderer.

Die geschichtliche Entwicklung der Philosophie hat ergeben, daß die **Sprache** nicht für den philosophischen Gedankenaustausch genügt. In allen anderen Wissenschaften hat man außer der Sprache noch feste Anhaltspunkte in der allen gemeinsamen Außenwelt, auf die man nur hinzuweisen braucht, um des Verständnisses aller gewiß zu sein. Die Mathematik hat ihre Figuren und Formeln; die Naturwissenschaft die Körper und ihre Kraftäußerungen. Die Philosophie hat nichts derartiges, das sie als gegeben voraussetzen könnte; sie prüft vielmehr den höheren, nicht sinnlichen Zusammenhang und die wahre Bedeutung aller sogenannten sinnlichen Erscheinungen, alles Gegebenen überhaupt.

Ihr einzigstes Hilfsmittel für die Darstellung ihrer Entwicklungen war bisher die **Sprache**. Ein wie außerordentlich schwaches Hilfsmittel diese für den Ausdruck abstrakter und übersinnlicher Ideen ist, weiß wohl jeder, der sich einmal mit Philosophie eingehender befaßt hat! Fast alle selbständigen Philosophen haben diesen Mangel empfunden und beklagt,[1] — keiner (Leibniz vielleicht ausgenommen) dachte daran, ein geeigneteres Verständigungsmittel zu schaffen. Das Ideal eines solchen wäre eine Art **Formel**, die aus Elementen besteht, deren Bedeutung sich auf einfache Grundthatsachen stützt und allen Philosophen dieselbe ist. Die Elemente werden nach bestimmten Gesetzen kombiniert, die durch die Bedeutung der Elemente ganz unmittelbar gegeben sind. Eine solche Formel müßte im stande sein, einesteils das Denken mit Sicherheit selbst bei den höchsten Abstraktionen zu leiten und zu unterstützen, wie dies z. B. in gewissen Gebieten der höheren Mathematik der Fall ist, wo alle Anschauung unmöglich und die Formel die einzigste Grundlage der Forschung ist; anderenteils müßte sie im stande sein, anderen unzweideutig unsere abstrakten Gedanken mitzuteilen.

Die Möglichkeit einer solchen Formel wäre allerdings noch zu beweisen und eventuell durch Ausbildung eines Formelsystems der praktische Nachweis der Ausführbarkeit zu erbringen.

---

[1] Genaueres hierüber vgl. im 1. Kap. des zweiten Abschnitts von Teil III; auch im II. Bande werden wir ausführlicher darauf zurückkommen.

Die Formel müßte, wenn sie wissenschaftlichen Wert haben sollte, eine einheitliche und allgemeingiltige sein. Sie setzt voraus ein einheitliches allgemeingiltiges höchstes **Prinzip**, eine einheitliche gesetzmäßige **Methode** der Philosophie. Die Einheitlichkeit des Universums, unser eigenes Bewußtsein und eine nähere Betrachtung der gegebenen Verhältnisse zwingen uns zu der Annahme, daß ein solches oberstes einheitliches Prinzip besteht. Alles was uns in irgend einer Weise gegeben wird, muß durch bloße analytische Entwicklung jenes obersten Prinzips ableitbar sein. Dieses stellt das Grundprinzip aller Wesenheit dar. Haben wir dieses Prinzip gefunden, so entwickeln wir daraus das Wesen und die Bedeutung der Dinge zunächst in ihrer allgemeinsten Form, gelangen dann im weiteren Verlaufe zu den verschiedenen besonderen Seinsformen und setzen unsere Entwicklung bis dahin fort, wo die Betrachtungen der anderen Gebiete der Wissenschaft: der Mathematik, der Naturwissenschaft u. s. w. anheben. So gelangen wir zu einer alles umfassenden, vollkommenen Weltanschauung; wir erkennen, was das All belebt, was im Größten und im Kleinsten wirkt und lebt, „was die Welt im Innersten zusammenhält".

Im vorliegenden Bande ist der Versuch gemacht, jenes Grundprinzip in seinen verschiedenen Entwicklungsformen darzustellen.

Durch eine einfache Betrachtung (im zweiten Teil) gelangen wir zu jenem allgemeinen Prinzip, zunächst in seiner allerconcretesten Form, in der es uns so unmittelbar thatsächlich und klar entgegentritt, daß es für uns überhaupt nichts Klareres und Unmittelbareres geben kann.

Wir geben uns nun Rechenschaft über die **Bedeutung** dessen, was wir gefunden (im 1. Abschn. des III. Teils), indem wir dasselbe einer Analyse unterwerfen. Dadurch lernen wir das Prinzip in seiner wahren Bedeutung und in den verschiedenen Formen, in denen es dargestellt werden kann, kennen.

Diese verschiedenen Formen stellen sich gleichsam dar als bloße identische, in dem Wesen der allgemeinen Form implicite enthaltene **Umformungen** der Urform (ähnlich den Umformungen einer Formel der Mathematik, besonders der analytischen Geometrie).

Es wird hierdurch sehr nahe gelegt, jene allgemeinste Urform durch einfache Zeichen zu versinnlichen, und alle Umformungen darzustellen

als Umformungen der Urformel; unter Beachtung der durch die Bedeutung der Zeichen in der Formel bedingten Gesetze lassen sich alsdann alle philosophischen Entwicklungen durch bloße Formeln darstellen, und die Philosophie erhält einen ähnlichen Charakter wie die Mathematik. Es ist nicht nur die wissenschaftliche Methode, sondern auch das Verständigungsmittel geschaffen. Die Philosophie wird zur festbegründeten einheitlichen Wissenschaft.

Die Einheitlichkeit dieser Wissenschaft wird auch vor allen Dingen noch dadurch verbürgt, daß auch alles Wissen und Denken, in welcher Form es auch auftreten mag, alles was wir als „wahr" empfinden können, sich durch jenes allgemeine Prinzip und mittels der Formeln, die dasselbe ausdrücken, muß darstellen lassen. Alles mögliche menschliche Denken muß sich in ein einziges System des Denkens und Wissens zusammenfassen lassen und in diesem System müssen alle philosophischen Weltanschauungen in ihrer wahren, innersten Bedeutung enthalten sein. Das klingt freilich im ersten Augenblick sehr überraschend. Aber die Idee ist keineswegs neu*) und wir werden den Nachweis, daß dem wirklich so ist, daß also wirklich ihrem innersten Wesen nach die verschiedenen philosophischen Systeme nicht von einander abweichen (oder nur in Ausnahmefällen, dann aber nur in den unwesentlichsten und nebensächlichsten Punkten), diesen Nachweis werden wir im II. Bande bringen, und werden bei den bedeutenderen auf die Quellen ausführlich zurückgehen.

Als Einleitung in den I. Band, speziell zur Anknüpfung desselben an die jetzt verbreitetste philosophische Anschauung ist der betreffende Quellennachweis bezüglich der Kant'schen Erkenntnistheorie, soweit es für unseren Zweck geeignet erschien, dem I. Bande vorangestellt worden. Eine kurze Darstellung der Leibniz'schen Monadologie in demselben Sinne findet sich im 1. Abschn. des III. Teiles.

Diese beiden Darstellungen sind wohl am besten geeignet, unseren Begriff vom allgemeinen System alles Denkens und Wissens zu erläutern, wie er im zweiten Bande, der in Bälde dem ersten Bande folgen wird, verwirklicht werden soll.

---

*) Man vgl. die 1. Anm. zu pg. 81; ferner das 1. Kap. des 2. Abschn. von Teil III, sowie den II. Bd.

Was der I. Band bietet, ist lediglich als ein allgemeiner Grundriß anzusehen. Ich habe im 2. Abschn. des III. Teils gezeigt, in welcher Weise das System weiter ausgebaut werden kann. Eine reiche Fülle von Problemen treten hier in unseren Gesichtskreis; über alle verbreitet sich ein helles Licht; die verschiedenen Gebiete des Wissens finden ihre höhere, einheitliche Begründung in der Philosophie; es wird die Grundlage gegeben für eine einheitliche, universelle Wissenschaft.

Damit eröffnet sich ein reiches, fast unerschöpfliches Feld für die weitere Forschung!

Erster Teil.



Kants Erkenntnistheorie.



Die Kant'sche Erkenntnistheorie läßt sich unter zwei Gesichtspunkten betrachten; sie geht einerseits aus von dem Gemüt als einem thätig-leidenden, andrerseits von dem Gemüt als einem einheitlich-mannigfaltigen.

Erstere Art der Betrachtung herrscht vor in der transscendentalen Ästhetik, letztere in der transscendentalen Logik. Eine durchaus strenge Trennung findet nicht immer statt.

Wir wollen im folgenden die Kant'sche Erkenntnistheorie nach diesen beiden Hinsichten näher betrachten.

---

1. Das Gemüt als thätig-leidendes.

(Verstand und Sinnlichkeit.) — Kant setzt bei seinen Untersuchungen über das Erkennen ein einheitliches Wesen voraus, das „Gemüt."

Alle Eigentümlichkeiten, die er später noch aufweist, schreibt er dem Gemüte zu. Der Begriff „Gemüt" wird aber nicht näher definiert. Das Gemüt fungiert eben nur gleichsam als Träger der verschiedenen Eigenschaften. Man könnte den Begriff des Gemütes etwa mit dem Substanzbegriffe vergleichen, wiewohl Kant diesen Begriff zunächst nicht in seiner vollen Bedeutung angewandt wissen will. Dem Gemüte als Substanz stehen gegenüber die Eigenschaften des Gemütes. (Substanz ist Träger der Eigenschaften, die Zusammenfassung, die Einheit derselben; für sich selbst hat sie keine Bedeutung. Substanz an sich ist unfaßbar. Wir vermögen nur Eigenschaften zu fassen.

Nun findet Kant zunächst „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten

Wurzel entspringen" (Kr. d. r. V. pg. 47 [1]). Unter dieser gemeinsamen aber uns unbekannten Wurzel ist in letzter Linie das Gemüt zu verstehen. Kant setzt das Dasein einer solchen Wurzel voraus, nennt sie aber „unbekannt", weil eben diese Wurzel (man könnte sie Substanz nennen) lediglich als solche betrachtet, keine Bestimmtheiten besitzt, sondern lediglich als einheitliche Daseinsbedingung der verschiedenen Eigenschaften aufzufassen ist.

Daß Kant wirklich mit dem Worte „Gemüt" jene gemeinsame Wurzel meint, geht daraus hervor, daß er die zwei Stämme: Sinnlichkeit und Verstand beide als „Eigenschaften", „Vermögen" desselben Gemütes bezeichnet. Er nennt die Sinnlichkeit eine „Rezeptivität des Subjektes" oder „des Gemütes" (vgl. z. B. pg. 48, 50, 54, 76 u. a.); den Verstand ein „Vermögen" des Gemütes, die „Spontaneität" des Gemütes (z. B. pg. 76 unten). An andrer Stelle [2]) nennt er Verstand und Sinnlichkeit „zwei Grundquellen unseres Gemütes" die „Elemente unseres Erkennens."

Durch die Bezeichnung der Sinnlichkeit als „Rezeptivität" und ihre Gegensetzung zum Verstande, der „Spontaneität", ist zugleich das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand zu einander charakterisiert. Sinnlichkeit (deren Funktion das Anschauen ist) ist ein passives, Verstand (das Denken) ist ein aktives Verhalten des Gemütes. Sinnlichkeit und Verstand verhalten sich also ihrer allgemeinen Form nach zu einander wie Thätigkeit und Leiden. Thätigkeit und Leiden bedingen einander wechselseitig und gehen auf in dem höheren Begriffe des Wirkens. Diesem entspricht hier das Gemüt.

In dieser einfachen Betrachtung liegt der Schlüssel zur Lehre Kants! Eine Betrachtung des Verhältnisses von Thätigkeit und Leiden wird uns ohne weiteres einen Einblick in das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, und, wie wir sehen werden, in alle Verhältnisse des Gemütes verschaffen.

Zunächst sei noch einiges angeführt zum Beweise, daß den Kant'schen Darlegungen wirklich der von uns angedeutete Gedanke zugrunde liegt. In der Einl. z. Kr. d. r. V. (pg. 47) sagt Kant, es gebe „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, nämlich Sinnlichkeit und

---

1) Die Citate beziehen sich, wofern nicht anders angegeben, auf die Kehrbach'sche Ausg. der „Kr. d. r. V."

2) „Idee einer transscendentalen Logik."

Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden." Noch bestimmter sagt er pg. 72: Die Gegenstände („das Mannigfaltige") würden durch die Sinnlichkeit „ohne Spontaneität im Gemüte gegeben", also ohne Selbstthätigkeit, rein passiv. Insofern das Gemüt selbstthätig ist, ist es „Verstand" (Intellekt). Darum sagt Kant pg. 72: „wenn dadurch" (— durch das Selbstbewußtsein —) „allein alles Mannigfaltige im Subjekte selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein." Da aber bei uns das Mannigfaltige nicht selbstthätig gegeben werde, so müsse „um dieses Unterschiedes willen" die Art, wie das Mannigfaltige „ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird", Sinnlichkeit heißen. Hier ist also die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand motiviert, und zwar ausdrücklich nur dadurch (— „um dieses Unterschiedes willen" —), daß das Gemüt ein aktives und ein passives Verhalten zeige! Bemerkenswert ist auch unter anderem eine Stelle pg. 76 unten: „Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemütes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand." Unsere Behauptung, betr. des Verhältnisses von Verstand und Sinnlichkeit kann hiernach wohl als erwiesen betrachtet werden. —

Fassen wir dieses Verhältnis einmal genauer ins Auge. Zunächst ist klar, daß Thätigkeit und Leiden sich wechselseitig bedingen. Es ist keine Thätigkeit ohne Leiden, kein Leiden ohne Thätigkeit denkbar. Thätigkeit und Leiden machen zusammen ein untrennbares Ganzes aus; deswegen kann auch Thätigkeit nicht definiert werden ohne auf Leiden Rücksicht zu nehmen, und Leiden nicht ohne auf Thätigkeit sich zu beziehen. Jede Wirkung setzt eine Gegenwirkung (die wir als „Widerstand" bezeichnen). Inwiefern diese Gegenwirkung gesetzt (bedingt) ist durch die Erstwirkung, nennen wir sie Leiden. Eine Thätigkeit, die keinen Widerstand findet, wäre eine „leere", „nichtige" Thätigkeit. Sie würde = 0 sein. Es wäre ein Wirken, das nichts wirkt, der vollkommenste Widerspruch!

Thätigkeit und Leiden sind ein und dasselbe „Wirken" [1]) von

---

1) Man könnte allgemeiner sagen: „ein und dasselbe Sein", „ein und dieselbe Wesenheit".

zwei verschiedenen, sich ergänzenden Seiten betrachtet. Ganz Entsprechendes läßt sich von dem Gemüte und Verstand und Sinnlichkeit sagen. Verstand und Sinnlichkeit sind dasselbe Gemüt in seiner Seinseigentümlichkeit: dem Erkennen, betrachtet in zwei verschiedenen Hinsichten. Wie jedes Wirken zwei Elemente hat, Aktivität und Passivität, so haben wir auch zwei Elemente des Erkennens: eine Aktivität, das Denken, und eine Passivität, das Anschauen. Insofern es aktiv ist, heißt das erkennende Gemüt Verstand; insofern es passiv ist, heißt es Sinnlichkeit. Anschauen und Denken sind also zwei verschiedene Seiten des Erkennens, die einander wechselseitig notwendig bedingen, — die nur vermöge ihrer wechselseitigen Beziehung Realität erlangen.

Daß Verstand und Sinnlichkeit einander wechselseitig bedingen und für sich nichts sind, spricht sich bei Kant an sehr vielen Stellen aus. „Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. . . . Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (— Thätigkeit ohne Leiden ist, wie wir oben sagten, „leere nichtige“ Thätigkeit, ein Unding![1] —) „Nur daraus, daß sie sich vereinigen“, fährt Kant fort, „kann Erkenntnis entspringen.“ (pg. 77). Für sich allein haben Thätigkeit und Leiden — analog Verstand und Sinnlichkeit — nur einen Sinn als Abstraktionen, ähnlich wie z. B. „ausdehnungslose Körper“ (— „materielle Punkte“ —), die eine bloße Abstraktion der Mathematik sind; denen an sich keine reale Bedeutung zukommt.

pg. 48 sagt Kant, alles Denken zwecke als Mittel auf Anschauung ab. Ferner: „alles Denken muß sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte), zuletzt auf Anschauung, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen.“ — Diese Beziehung muß als für das Denken wesentlich betrachtet werden. Sie ist Daseinsbedingung für das Denken!

Noch deutlicher spricht Kant dies aus an einer Stelle im „Schematismus d. r. Verstdsbegr.“ wo er von der Sinnlichkeit sagt, „daß sie den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert“. Hier ist es aufs Bestimmteste ausgesprochen, daß der Verstand

[1] Man beachte auch die Eingangsworte des II. Abschnitts der „Dedukt. d. r. Verstsbegr.“! Hier bezeichnet es Kant geradezu als widersprechend und unmöglich, daß ein Begriff ohne Anschauung erzeugt würde!

seine Realität nur durch sein Verhältnis zur Sinnlichkeit hat. Entsprechendes gilt natürlich von der Sinnlichkeit; diese ist nicht ohne den Verstand denkbar. Hierüber sagt Kant z. B. in „Dedukt. d. r. Verstdsbegr.“ Abschn. III[1]): „Das Erste was uns gegeben wird“ (— durch die Sinnlichkeit —) „ist Erscheinung.“ Diese habe an sich selbst keine objektive Realität. Sie existiere „nur im Erkenntnisse“ — d. h. nur durch das Zusammenwirken der Sinnlichkeit mit dem Verstande (so bezeichnet z. B. Kant in Proleg. § 34 die Erfahrung als das „Produkt des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit“). Was hier von der Realität der sinnlichen Erregungen gesagt ist, gilt natürlich auch ebenso von der Sinnlichkeit selber, die ja nichts bedeutet als das Gemüt inwiefern es sinnlich erregt wird.

Sinnlichkeit und Verstand haben also „an sich keine Realität“, sie erhalten diese erst durch Wechselbestimmung, indem sie sich gegenseitig „restringieren.“

Es sind also Verstand und Sinnlichkeit (— ebenso, wie wir noch sehen werden, innerer und äußerer Sinn —) nicht etwa aufzufassen als besondere Teile oder Organe des Gemütes, deren jedem eine besondere Thätigkeit zukommt. Sinnlichkeit und Verstand bezeichnen vielmehr die eine Thätigkeit (des Erkennens), betrachtet in verschiedenen Hinsichten.

(Äußerer und innerer Sinn.) — Die von uns flüchtig skizzierte Grundanschauung Kants wird noch mehr hervortreten, wenn wir die Unterscheidung der Sinnlichkeit als einen „äußeren“ und einen „inneren Sinn“ betrachten.

Wie Kant das Gemüt von zwei Seiten betrachtet, als Verstand und Sinnlichkeit, in ähnlicher Weise betrachtet er auch die Sinnlichkeit von zwei Seiten, gleichsam von außen und innen. So hat er eine äußere und eine innere Sinnlichkeit, oder kurz: einen „äußeren“ und einen „inneren Sinn.“ Es ist dies jedoch nicht so aufzufassen, als hätten wir zwei verschiedene, selbständige „Sinne.“ Die Sinnlichkeit ist **eine** und dieselbe und wird nur bezeichnet in einer Beziehung als äußerer, in anderer als innerer Sinn. Darum redet auch Kant nie von „zwei Sinnen,“ sondern faßt den äußeren und inneren Sinn stets zusammen in dem Ausdruck „Sinnlichkeit.“

[1]) 1. Auflage d. Kr. d. r. V.

Darum nimmt er auch nur zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis an: Verstand und Sinnlichkeit, während er andernfalls notwendig von dreien reden müßte: Verstand, innerer Sinn, äußerer Sinn.

Als bloßer Kollektivname kann „Sinnlichkeit" schlechterdings bei Kant nicht aufgefaßt werden. Es würde übrigens auch durch eine solche Auffassung die Einheit des Gemüts aufgehoben, — ganz abgesehen von der Unnatürlichkeit und den mannigfachen Schwierigkeiten, die eine derartige Auffassung mit sich bringen würde.

Kant gibt pg. 50 folgende Definitionen:

„Vermittels des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegen einander bestimmt oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittels dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekt, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit dargestellt wird."

Aus dieser Definition, soweit sie den inneren Sinn betrifft, geht vor allen Dingen hervor, daß, wenn von „Anschauung des inneren Zustandes" die Rede ist, dabei keineswegs „Anschauen" im gewöhnlichen Sinne zu nehmen ist! Kant sagt ausdrücklich, daß wir keineswegs darin die Seele als Objekt uns gegenüberstellen. Was hier unter Anschauen zu verstehen, sagt Kant nicht; es geht aber aus seinen weiteren Darlegungen folgendes klar hervor. Ein Anschauen im eigentlichen Sinne kommt nur zustande durch das Zusammenwirken beider Seiten der Sinnlichkeit. „Anschauen des inneren Zustandes" bezeichnet nur das Anschauen, sofern es innerer Zustand ist, d. i. sofern es als aus dem Wesen des Gemütes hervorgehend betrachtet wird, oder durch das Gemüt bedingt ist. Nur soweit dies der Fall ist, ist es für das Gemüt. Darum kann man sagen: Im inneren Sinne wird der Zustand (der im äußeren Sinne bloß „gegeben" ist) auf das Gemüt bezogen, er wird etwas für das Gemüt.[1]) Dies drückte Kant unklar aus mit den Worten: „das Gemüt schaut den Zustand (als den seinigen) an." Da er aber sich der Ungenauigkeit dieses Ausdrucks bewußt war, fügte er hinzu, dies bedeute keine Anschauung der Seele als eines Objekts.

[1]) Genauer sollte es heißen: sofern der Zustand ein innerer, auf das Gemüt zu beziehender ist, ist das Anschauen ein „inneres;" man redet von einem „inneren Sinn." — Im folgenden wird dies noch klarer werden.

Kant denkt sich das Zustandekommen einer Erregung der Sinnlichkeit, einer Anschauung, folgendermaßen. Es wirkt von außen ein Gegenstand auf das Gemüt ein. Dies ist das erste Stadium. Hier ist bloß eine solche Einwirkung auf das Gemüt von außen gesetzt; von einem bestimmten Verhalten des Gemüts gegen dieselbe wird noch ganz abgesehen. Es ist eine Affektion „gegeben," aber sie ist lediglich äußerlich; das Gemüt wird betrachtet als ganz indifferent. Dies ist natürlich nur eine Abstraktion. Insofern aber die Affektion als von außen, in Bezug auf das Gemüt gegeben betrachtet wird, ist von einem äußeren Sinne die Rede. In Wirklichkeit wird, sowie eine Einwirkung von außen gesetzt wird, das Gemüt als reagierend gesetzt. Nur in dem daraus sich ergebenden Zusammenwirken von Gemüt und äußerem Gegenstand kann eine wirkliche Affektion zustande kommen. Sofern nun, vermöge dieses Zusammenwirkens eine wirkliche Affektion zustande gekommen, sofern die Thätigkeit des Gemüts eine gewisse Bestimmung von außen auf diese Weise erlangt hat, ist das Gemüt leidend. Es ist aber ein Leiden, das nunmehr (als Bestimmtheit) seiner Thätigkeit gleichsam inhäriert und durch diese selber bedingt ist (durch die Reaktion des Gemütes, ohne die keine Bestimmung zustande kommt —); es ist also dadurch innerlich; es ist für das Gemüt. Der vorher bezeichnete, bloß äußere Zustand ist innerer Zustand geworden. Man redet jetzt von einem „Zustand des inneren Sinnes." Es ist also lediglich das Innerlichwerden der im äußeren Sinne gesetzten Erregungen, was wir als Funktion des inneren Sinnes zu betrachten haben! Damit stimmt auch vollständig überein, was Kant § 8, II, sagt, nämlich, daß im inneren Sinne „die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir das Gemüt besetzen."

Man könnte gegen das Gesagte — wofür übrigens im folgenden noch eine Reihe von Belegen erbracht werden soll — einen Einwand machen, indem man fragt: Wenn Kant dem äußeren Sinne nur jene oben dargelegte Bedeutung beilegte, wie kann er dann dem äußeren Sinne ein besonderes Gebiet von Vorstellungen: die räumlichen Vorstellungen zuschreiben, die doch gewiß Realität haben und wohl zu unterscheiden sind von den in Verhältnissen der Zeit geordneten

Vorstellungen des inneren Sinnes. Nötigt dies nicht dazu, anzunehmen, Kant habe zwei besondere, verschieden geartete Sinne vorausgesetzt, während nach obiger Annahme die Affektion des äußeren Sinnes gar keine positive Bedeutung für das Gemüt haben soll?

Um diese scheinbare Schwierigkeit zu beseitigen, betrachten wir einmal die innere (für das Gemüt real gewordene) Affektion. Die Affektion kann man bezeichnen als ein Produkt aus der Einwirkung des Gegenstandes und der (reagierenden) Selbstthätigkeit des Gemütes. Sie kann also von zwei Seiten betrachtet werden; einmal von Seiten des Gemütes, einmal von Seiten des Gegenstandes. Sie gehört gleichsam beiden an und kann sowohl auf das Gemüt, wie auf den Gegenstand bezogen werden. Das Gemüt als von außen Affiziertes und insofern Leidendes setzt die Affektion als einem Gegenstand angehörig außer sich. Dies geschieht in der Form des Raumes. Das Gemüt als (vermöge dieser Affektion) in bestimmter Weise Selbstthätiges bezieht jene selbige Affektion auf sich selbst. Es schreibt sie sich als eine Vorstellung zu und setzt sich dadurch in Gegensatz zu dem vermöge derselben Affektion gleichsam nach außen projizierten Gegenstand. Dies geschieht in der Form der Zeit. Durch diese Gegensetzung erhält das Gemüt Kunde nicht nur von dem Gegenstande, sondern auch von sich selbst.

Kant bezeichnet nun kurz die Affektion, wofern sie nach außen projiziert wird, als „äußere Anschauung" oder „Vorstellung des äußeren Sinnes," wofern sie auf das Gemüt bezogen wird, als „innere Anschauung," „Vorstellung des inneren Sinnes." Kant hat diese Unterscheidung nicht genügend hervortreten lassen und hat dadurch viel Verwirrung hervorgerufen.

Die der Sachlage angemessenste Bezeichnung, die auch Kant vorschwebte, die er aber aus Mangel an Klarheit nicht mit der nötigen Schärfe hervortreten ließ, ist folgende. Wir unterscheiden in eine äußere und innere Affektion (oder Affektion des äußeren und inneren Sinnes) einerseits, und eine äußere und innere Anschauung (oder Anschauung des äußeren und inneren Sinnes) andrerseits.

Äußere Affektion bezeichnet dann den von außen in bezug auf das Gemüt gesetzten, „gegebenen" Anstoß; innere Affektion den durch das Zusammenwirken mit dem Gemüte real gewordenen Anstoß; den aus dem Zusammenwirken resultirenden Zustand.

Äußere und innere Anschauung bezeichnen diesen Zustand, je nachdem er nach außen oder nach innen bezogen wird. Die Affektion des äußeren Sinnes ist also nicht ohne weiteres auch Vorstellung des äußeren Sinnes! Die Affektion muß zuvor innerlich werden, um Vorstellung zu sein. Als Vorstellung ist sie dann je nachdem äußere oder innere Vorstellung.

Es ist dies außerordentlich wichtig zum Verständnis der ganzen Kant'schen Lehre! Unter genauer Beachtung dieser Unterscheidung erscheint uns die ganze Lehre vom Erkennen in einer nie geahnten Einfachheit und Klarheit! Nur unter Berücksichtigung des Unterschiedes von Affektion und Vorstellung des äußeren oder inneren Sinnes vermögen wir die eigentliche Bedeutung von äußerem und innerem Sinn zu erfassen!

Wir werden nunmehr Affektion und Vorstellung (Anschauung) des äußeren und inneren Sinnes bei Kant in der von uns angegebenen Bedeutung nachzuweisen suchen.

a) Zunächst soll, unserer Behauptung gemäß, im äußeren Sinne die Affektion „gegeben" werden, wobei aber von jeglichem Verhalten des Gemütes diesem gegebenen Anstoße gegenüber abstrahiert wird. Dagegen wird im inneren Sinne die Affektion als durch die reagierende Spontaneität des Gemütes realisiert und als etwas dadurch für das Gemüt Vorhandenes, demselben innerlich Gewordenes, betrachtet.

Was den äußeren Sinn anbetrifft, so sei zunächst aufmerksam gemacht auf eine Stelle in „Dedukt. d. r. Verstdsbegr." III. Abschn.: „Das Erste, was uns gegeben wird, ist Erscheinung —"; diese sei indessen noch nichts für das Gemüt Vorhandenes. Erst wenn sie mit Bewußtsein verbunden sei, werde sie für das Gemüt von Bedeutung. Sie hat „an sich selbst keine objektive Realität und existiert nur im Erkenntnisse" (also im Zusammenwirken mit der Spontaneität des Gemütes). Alles was dem Gemüte gegeben wird (als Anstoß im äußeren Sinne), muß, wenn es für das Gemüt da sein soll, in dasselbe eingehen soll, von diesem durch Reaktion realisiert werden. Jede reale, in das Gemüt eingedrungene Affektion wird als Affektion des inneren Sinnes bezeichnet. Darum sagt Kant l. c. II. Abschn.: „Unsere Vorstellungen mögen entspringen woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge oder durch innere Ursachen bewirkt seien, sie mögen a priori oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein, so gehören sie doch als Modifikationen des Gemütes zum

inneren Sinn" . . . — Was im äußeren Sinne gegeben ist, ist noch keine wirkliche Modifikation des Gemütes; es ist nur gleichsam der Anstoß dazu.

In demselben Abschnitte bemerkt Kant ferner, „daß Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst sind, sondern das bloße Spiel unserer Vorstellungen, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen."

Nach dem Gesagten ist es also identisch zu sagen: „der innere Sinn ist affiziert" und „eine Affektion des Gemütes ist real." Darum bezeichnet auch Kant die Zeit (die „Form des inneren Sinnes") als „die formale Bedingung aller Vorstellungen überhaupt." § 4, 2 sagt er von der Zeit: „in ihr allein ist alle **Wirklichkeit** der Erscheinungen möglich." Aehnliche Stellen finden sich vielfach, so z. B. § 4, 2; § 6, a.

Den Vorgang, wie eine Vorstellung in uns entsteht, schildert Kant ganz in Übereinstimmung mit allen unseren Angaben. Der Sinn unserer früheren diesbezüglichen Bemerkung war folgender. Die Affektion des äußeren Sinnes ist noch nichts in dem Gemüte Vorhandenes, nichts für das Gemüt, weil hier von aller Selbstthätigkeit des Gemütes abstrahiert wird. Nur das ist in dem Gemüte und für dasselbe, was als Bestimmtheit seiner Selbstthätigkeit in demselben vorhanden ist. Wäre es möglich, daß diese Bestimmtheit ohne einen bestimmenden äußeren Gegenstand lediglich aus der Selbstthätigkeit hervorginge, so wäre diese Bestimmtheit unmittelbar für uns und in uns, auch ohne Vermittlung durch die Sinnlichkeit. Denn was in unserem Gemüte real ist, ist unmittelbar auch für dasselbe. Von einem inneren Sinne ist nur die Rede, wofern eine Affektion von außen gegeben ist, die also erst für das Gemüt realisiert werden muß; keineswegs aber hat der innere Sinn die Funktion, dem Gemüte seine eigenen (schon realen) Zustände zur Anschauung zu bringen; denn würden Zustände durch das Gemüt selbst in demselben gesetzt, so würde die Anschauung derselben keineswegs sinnlich sein, sondern intellektuell, unmittelbar.

Kant spricht sich ähnlich aus § 8, II. Er sagt, „wenn durch das Bewußtsein seiner selbst allein alles Mannigfaltige im Subjekte selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein". In Wirklichkeit werde aber das Mannigfaltige ohne Spontaneität gegeben und die innere Anschauung sei daher sinnlich („Im Menschen

erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muß um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heißen.").

Die sinnliche Anschauung geht nun in folgender Weise vor sich. Dem Gemüte wird von außen ein Anstoß gegeben; hierdurch wird das Gemüt zur Gegenwirkung gegen die äußere Beeinflussung veranlaßt. (Bezeichnet man die gegen die Beeinflussung gerichtete Thätigkeit als Wahrnehmung, so kann man sagen, das Gemüt müsse die Einflüsse selbstthätig wahrnehmen; es müsse sie anschauen, apprehendieren.) Das Gemüt muß auf die Einflüsse selbstthätig einwirken. Die Einflüsse sind aber gegeben gleichsam in dem Berührungspunkte des Gemüts mit dem Gegenstande.[1]) Das Gemüt muß also auf sich selbst einwirken in dem Punkte, wo es mit dem Gegenstande in Berührung tritt. Es muß gleichsam sich selbst affizieren in demselben Punkte, wo es von außen affiziert wird. Dann erst wird die äußere Affektion realisiert und ist jetzt „Affektion des inneren Sinnes". Weil sie im Gemüte real ist, ist sie nunmehr unmittelbar für dasselbe und braucht nicht weiter vermittelt zu werden. Denn das Gemüt braucht ja, wie wir soeben gesehen, keine sinnliche Vermittlung mehr für das, was als Bestimmtheit seiner Selbstthätigkeit in ihm ist, d. h. in ihm real ist.

Dies spricht Kant in folgender Weise aus (l. c.): „Wenn das Vermögen, sich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt[2]) aufsuchen, apprehendieren soll, so muß es dasselbe[3]) affizieren und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst[4]) hervorbringen". Ganz ähnlich sagt Kant § 24: „Der Verstand (also die Spontaneität) übe eine Handlung aufs passive Subjekt aus, von der wir sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde." Die „Affektion des inneren Sinnes" soll also, ganz in Übereinstimmung mit unseren Angaben, die Folge der von der Spontaneität auf das passive (d. h. „von

---

[1]) In dem äußeren Sinn.

[2]) d. h. Von außen in dasselbe hineingetragen ist; demselben von außen „gegeben" ist.

[3]) Nämlich „das, was im Gemüte liegt", oder „das Gemüt, inwiefern etwas in ihm liegt", d. i. „das Gemüt, in dem Punkte, wo es von außen affiziert ist."

[4]) d. h. eine Realisierung des Zustandes, der in es von außen übertragen werden soll. — Vgl. das oben über „Anschauung seiner selbst" gesagte.

außen *affizierte*" — es ist eine noch nicht innerlich gewordene Passivität) Gemüt ausgeübten Handlung sein. Durch die Passivität[1]) wird diese Handlung *bestimmt* und heißt als *solche* (als *bestimmte*) „*Affektion des inneren Sinnes*". Dies ist aber wohl zu unterscheiden von „innerer Anschauung", „Anschauung des inneren Sinnes". Wie wir bereits bemerkten, hat Kant selber häufig Anschauung des inneren und äußeren Sinnes statt „Affektion" des Sinnes gebraucht. Um Kant zu verstehen, ist aber eine strenge Auseinanderhaltung jener Begriffe notwendig. Wir werden uns nunmehr einer etwas eingehenderen Betrachtung von „innerer und äußerer *Anschauung*" zuwenden.

b) Die für das Gemüt real gewordene Anschauung hat zwei Seiten. Sie ist nicht dem Wesen des Gemütes *allein* entsprungen. In ihr durchdringt sich gleichsam die Thätigkeit des Gemüts mit der Thätigkeit des Dinges. Die daraus entstehende Affektion, das einheitliche Produkt dieser Durchdringung, gehört ihrem Wesen nach dem Gemüte und dem Dinge *gleichzeitig* an. Schreibe ich sie dem *Gemüte* zu, so muß ich naturgemäß sie auch gleichzeitig auf das *Ding* beziehen und umgekehrt.

Die Untrennbarkeit dieser beiden Beziehungen (nach innen und nach außen) liegt im *Wesen* der Anschauung. Inwiefern ich sie nach *innen* beziehe, heißt sie *innere* Anschauung, nach *außen* bezogen aber *äußere* Anschauung (auch Anschauung des äußeren resp. inneren Sinnes). Die Bestimmtheit der Affektion wird einmal als *meine Vorstellung*, dann als Bestimmtheit des *Dinges* betrachtet. (Man könnte daher sagen, das *Ich* resp. das *Ding* wird angeschaut.)

In ganz derselben Weise spricht sich Kant aus. So sagt er z. B. in der Anm. z. Vorr. d. 2. Ausg. (pg. 31 f.): „Der äußere Sinn ist schon an sich *Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir.*" Kant redet hier von „*der* Anschauung" schlechthin. Die Anschauung *ohne* Beziehung nach außen ist eben nur *eine*, gleichsam als indifferent betrachtete. Wird sie nach außen bezogen, so ist eben *vermöge jener Beziehung* von einem „*äußeren* Sinne" die Rede (die Anschauung heißt nunmehr *äußere* Anschauung). pg. 316

[1]) Genauer sollte es heißen: „durch die Einwirkung des äußeren Gegenstandes", weil von Passivität des Gemütes eigentlich erst in dem *Zusammenwirken* von Gemüt und Gegenstand die Rede sein kann.

sagt Kant: „Empfindung ist also dasjenige, was eine Wirklichkeit im *Raume* oder der *Zeit* bezeichnet, nachdem sie auf die eine oder die andere Art der sinnlichen Anschauung *bezogen* wird." Auch hierin scheint Kant ausdrücken zu wollen, daß der Unterschied in der räumlichen (äußeren) nnd zeitlichen (inneren) Anschauung nur in der Art der Beziehung einer und derselben Empfindung besteht. Empfindung aber ist bei Kant dasselbe, wie „innere, d. h. für das Gemüt *real* gewordene Affektion" (Empfindung ist, nach § 1: „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, *so fern wir von demselben affiziert werden.*").

Ganz in Übereinstimmung mit dem Gesagten spricht sich Kant auch über die *Untrennbarkeit* der äußeren Anschauung von der inneren aus. Der äußere Sinn soll nur Realität haben durch seine Beziehung zu einem inneren Sinne, der seinerseits abhängig ist von dem äußeren: „Die Realität desselben,[1]) zum Unterschiede von der Einbildung, beruht *nur darauf*, daß er mit der inneren Erfahrung selbst, als die *Bedingung der Möglichkeit* derselben unzertrennlich verbunden werde." Kant bezeichnet also nicht nur den *äußeren* Sinn als bedingt durch die Verbindung mit der *inneren* Erfahrung, sondern auch als jene bedingend, als Bedingung der Möglichkeit der inneren Erfahrung! Beide sind als vereint in einem höheren Ganzen zu betrachten, in der Anschauung *an sich*, einem Produkt von Gemüt und Ding. Man kann diese nicht einseitig auf das Gemüt beziehen ohne sie *gleichzeitig*, **durch denselben Prozeß,** auf das Ding zu beziehen. Kant bezeichnet daher innere und äußere Anschauung — die Beziehung der Anschauung auf das Gemüt resp. auf ein Ding — als „identisch verbunden".[2]) pg. 209 sagt er: „Das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist *zugleich* ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir." pg. 210 ebenso: „daß *innere* Erfahrung selbst nur *mittelbar* und nur durch *äußere* Erfahrung möglich ist." pg. 31 sagt er, „daß wir von den Dingen außer uns den ganzen Stoff zu Erkenntnissen *selbst für unseren* **inneren** Sinn her haben". Nach dem Gesagten sieht man auch sofort ein, was auf keine andere Weise erklärt werden kann, daß nämlich vermöge des inneren Sinnes

[1]) Des äußeren Sinnes.

[2]) „Dieses Bewußtsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir *identisch verbunden.*"

wir uns selbst nur als „Erscheinung“[1]) anschauen, da nämlich die Bestimmtheiten, die wir uns in der inneren Anschauung zuschreiben, nicht unserem Wesen an sich eigentümlich sind, sondern der wechselseitigen Durchdringung von Gemüt und Gegenstand. Wir werden später noch hierauf zurückkommen.

(Erläuterungen zu Vorigem.) — Zür Erläuterung des über innere und äußere Anschauung Gesagten sei auf ein Beispiel hingewiesen. Denken wir uns irgend eine Affektion als gegeben, z. B. irgend eine Farbenerscheinung. Die Farbe gehört weder mir noch dem Dinge an. Mein Gemüt ist nicht farbig, ebensowenig sind es, wie ja allgemein bekannt, die Dinge der Außenwelt. Farbe ist ein Produkt des Zusammenwirkens von Gemüt und Ding. Ich kann aber die Farbe sowohl auf das Ding als auf das Gemüt beziehen, insofern sie nämlich von jedem dieser Faktoren abhängig ist. In Beziehung aber auf jeden einzelnen derselben ist sie nur Erscheinung desselben und muß ihrem Wesen nach (als Produkt beider) auch gleichzeitig auf den anderen bezogen werden.

Findet eine Farbenerscheinung statt, so kann ich mir dieselbe zuschreiben als **meine** Empfindung, meinen zeitlichen Bewußtseinszustand. Gleichzeitig aber identifiziere ich sie mit etwas außer mir, ich schreibe sie einem (räumlichen) Dinge zu. Die Farbenerscheinung an sich, ob nach innen oder nach außen projiziert, bleibt absolut identisch. Wir identifizieren ausdrücklich die Bestimmtheit unseres Bewußtseins (den Inhalt unseres Wahrnehmens) mit den Bestimmtheiten des Dinges.

Nach innen bezogen, als Wahrnehmung betrachtet, ist die Farbenerscheinung „innerlich angeschaut“ (Bestimmtheit des inneren Sinnes); nach außen bezogen, als Qualität des Dinges betrachtet, ist dieselbe Farbenerscheinung äußerlich angeschaut (Bestimmtheit des äußeren Sinnes). Je nachdem die Farbe innerlich oder äußerlich angeschaut ist, sage ich: **„Ich nehme** Farbe **wahr“** oder **„das Ding ist** farbig.“

---

[1]) Als „Erscheinung“ bezeichne ich in Übereinstimmung mit Kant etwas, inwiefern ich es als in anderer Weise objektiv vorhanden kennzeichnen will. „Schein“ nenne ich das, was ich als überhaupt objektiv nicht vorhanden bezeichnen will. So sind z. B. die „Farben der Außenwelt“ bloßer Schein. In der Außenwelt sind objektiv keine Farben. — Die „farbige Außenwelt“ bezeichne ich demnach als „Erscheinung“, denn die Außenwelt ist da, aber nicht als ein ihrem Wesen nach Farbiges. Die Außenwelt an und für sich aber, ebenso wie die Farben an sich sind weder Schein noch Erscheinung.

Die von uns dargelegte Grundanschauung Kants ist, wie wir sehen, außerordentlich einfach und natürlich und folgt mit Notwendigkeit aus der Annahme einer wechselseitigen Beziehung zwischen Gemüt und Gegenstand. Diese Annahme ist die erste und einzigste die der transscendentalen Ästhetik zugrunde liegt. In ihr ist implicite die transscendentale Ästhetik enthalten und aus ihr läßt sie sich entwickeln, wie wir noch kurz andeuten wollen.

Es wird dem Gemüte eine Selbstthätigkeit zugeschrieben, die ihr eigentliches Wesen ausmacht. Ein Gegenstand soll einwirken auf das Gemüt. Das Gemüt verhält sich leidend sofern dies geschieht.

Abstrahieren wir noch von jeglichem Verhalten des Gemütes gegen die Einwirkung, so können wir nur sagen, es ist eine Wirkung des Gegenstandes in Beziehung auf das Gemüt gegeben. Insofern eine Affektion ohne Spontaneität des Gemütes „gegeben“ ist, redet Kant von einer „Affektion des äußeren Sinnes.“ Diese ist aber noch nicht als eine Bestimmtheit des Gemütes zu betrachten. Soll sie dies werden, so muß sie in das Wesen des Gemütes eindringen; die Spontaneität, die das Wesen des Gemütes ausmacht, muß also mit jener Einwirkung des Gegenstandes in Wechselbeziehung treten. Ohne daß die Wirkung des Gegenstandes sich mit der Selbstthätigkeit des Gemütes vereinigt, kann gar keine wirkliche Einwirkung stattfinden. Wird das Gemüt also von außen in einem Punkte affiziert, so muß seine Selbstthätigkeit sich gegen diesen selben Punkt richten, in dem es von außen affiziert wird. Es muß den äußeren Affekten Widerstand leisten, es muß ihnen entgegenkommen, seine Wirksamkeit mit jener vereinigen. Es muß gleichsam die äußeren Affektionen „aufsuchen“ und sich selbst in dem betr. Punkte affizieren, wo jene Affektionen gegeben sind. Dadurch kann erst eine Affektion für das Gemüt verwirklicht werden.

Die Spontaneität erhält jetzt eine reale Bestimmung. Diese Bestimmung (Affektion), die nunmehr in das Innere des Gemütes eingedrungen ist, heißt, im Gegensatz zur „Affektion des äußeren Sinnes“ — die „Affektion des inneren Sinnes.“

In der Bestimmtheit, die so entsteht, durchdringen sich die Thätigkeit des Gemütes und des Gegenstandes, und es ist daher streng genommen ungenau, die Bestimmtheit dem Gemüte zuzuschreiben. Sie könnte ebensowohl dem Gegenstande zugeschrieben werden: Gemüt und Gegenstand beteiligen sich in gleicher Weise an der Affektion. Es

muß notwendig die Affektion, wenn sie dem Gemüte zugeschrieben werden soll, gleichzeitig auf den Gegenstand bezogen werden. Demgemäß muß das Gemüt alle Affektionen einerseits sich selber zuschreiben als seine eigenen Zustände (als Vorstellungen), andererseits einem äußeren Gegenstande, als Eigenschaften desselben. Je nachdem die Bestimmtheit als auf das Gemüt oder den Gegenstand bezogen bezeichnet werden soll, redet man von einer „inneren Anschauung" oder einer „äußeren Anschauung." Kant nennt sie auch „Anschauung des äußeren, resp. inneren Sinnes."

Der Gebrauch des Wortes „Sinn" in der doppelten Bedeutung, einmal in „Affektion des Sinnes", dann in „Anschauung des Sinnes", und der Umstand, daß Kant selber sich nur sehr unvollkommen dieser zweifachen Bedeutung bewußt wurde, haben nicht wenig zur Verdunkelung der ganzen Lehre beigetragen! Findet man doch selbst bis in neueste Zeit noch die sonderbarsten Ansichten über das so überaus einfache und natürliche Verhältnis von äußerem und innerem Sinne!

Jenes Verhältnis ist übrigens, wie man leicht sieht, nicht in einer besonderen Eigentümlichkeit des Gemütes und Gegenstandes begründet, sondern beruht in dem Wesen einer Wechselwirkung überhaupt. Überall, wo wir eine Wechselbeziehung annehmen, haben wir ein Analogon zu den von Kant beschriebenen Eigentümlichkeiten des Gemütes. Denken wir uns z. B. eine Kugel (entsprechend dem „Gemüte"), so kann ich derselben einen Stoß versetzen („Affektion"). Derselbe wird aufgenommen von der Oberfläche. Indem diese von außen affiziert wird, ist der Stoß „gegeben" („äußere Affektion"). Die Kugel wirkt dieser Affektion entgegen vermöge der ihr innewohnenden Kraft, der Festigkeit, Undurchdringlichkeit, Elastizität („Spontaneität"). Sie affiziert gleichsam nun die Oberfläche von innen („die Spontaneität affiziert das passive Gemüt"). Diese Gegenwirkung ist bestimmt durch den äußeren Anstoß. Durch diese Wechselbestimmung wird erst der Stoß realisiert. Die Bestimmung, die die innere Kraft der Kugel erhalten hat, entspricht der Bestimmung des „inneren Sinnes." Die Bestimmtheit ist von der einen Seite bedingt durch die Kugel, von der anderen durch den äußeren Anstoß. Sie gehört beiden an und muß auf beide bezogen werden. Sie hat eine Beziehung nach innen und nach außen, analog der „inneren" und „äußeren Anschauung" des Gemütes.

(Raum und Zeit.) — Wir sind nunmehr auch in der Lage, uns Rechenschaft geben zu können über die Bedeutung von Raum und Zeit bei Kant.

Kant sagt (§ 3b): „Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist." § 6b: „Die Zeit ist nichts Anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer Selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein, sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage rc., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande." Raum und Zeit sind hiernach die allgemeinen Formen der äußeren, resp. inneren Anschauung. Sie stellen gleichsam allgemein eine äußere oder innere Anschauung dar, unter Abstraktion von jeder bestimmten Affektion; sie sind die Anschauung bloß ihrem Wesen nach, weshalb Kant sie auch als „reine Anschauung" bezeichnet. Raum und Zeit stellen uns, kurz gesagt, den Vorgang des äußeren und inneren Anschauens überhaupt dar. Raum und Zeit müssen sich also, wenn man sich Klarheit darüber verschafft hat, was inneres und äußeres Anschauen ist, a priori ableiten lassen und umgekehrt muß eine genaue Analyse von Raum und Zeit Aufschluß geben über den Anschauungsprozeß. Daß dies thatsächlich der Fall ist, werden wir an anderem Orte zeigen, da Kant sich mit dieser Frage nicht weiter beschäftigt hat. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß, da äußere und innere Anschauung in dem Beziehen der Affektion nach außen oder innen besteht, Raum und Zeit den Prozeß dieses Beziehens seiner allgemeinen Form nach darstellen müssen. Unter Berücksichtigung aller hierbei vorliegenden Verhältnisse läßt sich dies auch vollkommen klar einsehen.

Wie wir früher sahen, ist die äußere Anschauung nicht ohne gleichzeitige innere möglich. Bloße räumliche Anschauung ist daher gar nicht möglich; sie muß stets mit zeitlicher Anschauung verbunden sein. Kant sagt daher auch von der Zeit: „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt." (§ 6c).

Wenn Kant die Formen der Sinnlichkeit als „subjektive Bedingungen der Sinnlichkeit," als „formale Bedingung a priori" bezeichnet, oder sagt, sie fänden „a priori im Gemüte statt" (§ 1 u. a. and. O.), so denkt er dabei selbstverständlich nicht an etwas, das vor aller empirischen Anschauung schon Realität habe. Für sich allein haben Raum und

Zeit gar keine Bedeutung; sie sind nichts für sich im Gemüte Bestehendes, sondern haben nur Bedeutung in Beziehung zu einer *Affektion* des Gemütes. Die Realität von Raum und Zeit ist bedingt durch die Realität einer Affektion. Darum sagt Kant pg. 162, Raum und Zeit „können *an sich* gar nicht wahrgenommen werden;“ pg. 171 sagt er, daß „die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden kann.“

Wenn Kant § 1 sagt, die Formen der Sinnlichkeit (die „reine Anschauung“) finden „a priori, auch **ohne** einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine bloße *Form* der Sinnlichkeit im Gemüte statt,“ so bemerkt er hierzu ausdrücklich („Phaen. u. Noum.“): „Wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande a priori möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin ihre **objektive Giltigkeit** nur durch die *empirische* Anschauung bekommen, wovon sie die bloße *Form* ist.“ Die reine Anschauung liegt nur *insofern* a priori in dem Gemüte, als letzteres mit einem *Gegenstande in Wechselbeziehung stehend betrachtet wird.* Darum nennt auch Kant den Raum „die formale Beschaffenheit des Gemütes, *von Objekten affiziert zu werden,*“ und sagt, *nicht anders* könne dem Gemüte „eine äußere Anschauung beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht, . . . als insofern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit derselben von Objekten affiziert zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellungen derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat“ (§ 3). Ganz ausdrücklich spricht Kant dies § 3, b, aus: „Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, *so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen,* so bedeutet die Vorstellung vom Raume **gar nichts**.“ Von dieser subjektiven Bedingung gehen wir aber ab, sowie wir von einer *Beziehung zum Gegenstande* abgehen![1])

(*a priori und a posteriori.*) — Die Beziehung zum Gegenstande ist dem Gemüte *wesentlich.* Ohne diese Beziehung würde es gänzlich *bedeutungslos* sein. Alles was über das Gemüt gesagt werden kann, setzt stets diese Beziehung voraus. Das Gemüt kann

[1]) Raum und Zeit stellen sich hiernach als *Abstraktionen* aus der empirischen Anschauung dar! Der folgende Abschnitt wird dies noch klarer hervortreten lassen

überhaupt nur als *in* dieser Wechselbeziehung und *durch* dieselbe realisiert gedacht werden.[1])

Das Wesen des Gemütes besteht im *Erkennen.* Das Erkenntnisvermögen wird aber, wie Kant sagt (Einl. z. 2. Ausg. d. Kr. d. r. V.) erst durch die Gegenstände „*zur Ausübung geweckt.*“ Alle Erkenntnis fange an mit der *Erfahrung.* „*Der Zeit nach* geht also *keine* Erkenntnis in uns“ (— also auch keine Erkenntnis a priori —) „vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.“ Er stellt die Vermutung auf, die im späteren Verlaufe sich bestätigen soll, daß in unserem Erkenntnis zwei Faktoren zusammenwirken, das *Gemüt* und der *Gegenstand.* Insoweit nun in der Erkenntnis das *Gemüt* thätig ist (nur „*veranlaßt*“ durch den Gegenstand), ist die Erkenntnis eine „Erkenntnis a priori.“ Insoweit der Gegenstand das Gemüt bestimmt, ist sie eine „Erkenntnis a posteriori“ (Erkenntnis a priori und a posteriori sind also keineswegs zwei verschiedene *Arten* des Erkennens, sondern zwei *Seiten desselben* Erkennens). Man vgl. Kant, Einl. z. 2. Ausg. d. Kr. d. r. V., I.

Kant hat die Bedeutung des a priori und a posteriori nicht mit genügender Schärfe ausgesprochen; nach Kants Darlegungen (l. c.) könnte man vielleicht sich veranlaßt sehen, das apriorische Gemüt mit *Spontaneität* des Gemütes, also dem Verstande, das aposteriorische mit Receptivität des Gemütes, also der *Sinnlichkeit* zu identifizieren, was ganz gewiß Kants Absicht zuwiderläuft. Der Sinn von Kants „a priori“ und „a posteriori“ ergibt sich aus folgendem.

Das Gemüt steht mit dem Gegenstande in Wechselbeziehung. Daraus ergeben sich ohne weiteres gewisse allgemeine Bestimmungen mit *Notwendigkeit*; sie liegen „*von vornherein,*“ implicite, in jener Beziehung überhaupt darin. Sie sind unter Voraussetzung jener Wechselbeziehung „*a priori*“ vorhanden. Inwiefern nun das Wesen des Gemütes als aus der Wechselwirkung überhaupt sich ergebend betrachtet wird, (vgl. das zu Beginn dieses Abschn. Gesagte) erscheinen die aus der Wechselbeziehung *an sich* sich ergebenden (apriorischen) Bestimmungen als „*a priori im Gemüte liegend*“ und als wesentliche Eigenschaften desselben.

In Wirklichkeit existieren diese apriorischen Bestimmungen natürlich nur vermöge einer *realen* Wechselbeziehung mit einem wirklichen

[1]) Genaueres hierüber werden wir an andrem Orte behandeln (vgl. III. Teil).

Gegenstande. Diese reale Wechselbeziehung ist nun ein fortlaufender, in jedem Momente andere Bestimmtheiten annehmender Prozeß. Diese in jedem Momente sich ändernden Bestimmtheiten, die man nicht von vornherein kennen kann, sind „Bestimmungen a posteriori."

Inwiefern diese Bestimmtheiten für das Gemüt gegeben sind, sind sie „a posteriori im Gemüte liegend." Sie ergeben sich nicht aus dem Wesen des Gemüts (als in einer Wechselbeziehung überhaupt stehend). Darum wird auch das a priori Vorhandene als zum Wesen des Gemütes gehörig, das a posteriori Vorhandene als von außen in dasselbe hineingetragen betrachtet und dem Nicht-Ich, dem Dinge zugeschrieben, wie wir zu Beginn dieses Abschnittes sahen. (Vgl. Kant, Einl. z. 2. Ausg. d. Kr. d. r. V., I.)

Es ist hiernach nicht zu verwechseln „aposteriorisch" und „empirisch." Ein empirischer Zustand des Gemütes umschließt das ganze Gemüt, wie es in den bestimmten Momenten sich darstellt, umfaßt also das „a priori" und das „a posteriori."

(Gemüt und Gegenstand in verschiedenen Stufen der Betrachtung.) — Im Vorhergehenden betrachteten wir hauptsächlich die Wechselbeziehung zwischen Gemüt und Gegenstand. Es bleibt uns nun noch übrig, einen Blick zu werfen auf Gemüt und Gegenstand selber, wie sie sich in dieser Wechselbeziehung darstellen. Die Bestimmtheiten der Wechselbeziehung werden, wie wir sahen, auf Gemüt und Gegenstand bezogen. Inwiefern sie auf das Gemüt bezogen werden, ist das Gemüt ein so oder so zeitlich Bestimmtes. Es ist in ihm eine Reihe sich fortwährend ändernder Bestimmungen real, vermöge deren es andrerseits sich selbst den Gegenständen entgegensetzt und als „Ich" von denselben unterscheidet. Dieser „empirische Fluß innerer Erscheinungen" — wie Kant es bezeichnet — ist das empirische Ich.

In diesem fortwährenden Fluß innerer Erscheinungen ist aber ein Bleibendes; gewisse unveränderliche Gesetze herrschen darin. Abstrahiert man nun von allem Veränderlichen und betrachtet nur dieses Bleibende, so kann dies bezeichnet werden als der eigentliche feste Kern, die wesentlichen Eigenschaften, das Wesen des Ich. Es sind dies, wie wir bereits im vorigen Abschnitt bemerkten, die auf das

Gemüt bezogenen Bestimmungen der Wechselbeziehung, inwiefern sie a priori sich ergeben. Sie stellen die „reine Vernunft" Kants dar. Diese — die Summe alles a priori im erkennenden Gemüte liegenden — ist der eigentliche Gegenstand der Kant'schen Kritik.

Abstrahiert man von der Beziehung überhaupt, so verliert das Ich jegliche Bestimmtheit; es bleibt nur ein sein sollendes, ein gänzlich leeres „X", das transscendentale Ich. Es ist lediglich charakterisiert als Gegensatz zu einem Nicht-Ich (zu einem Dinge) und durch die Möglichkeit einer Wechselbeziehung überhaupt. Durch Abstraktion auch von letzterer Möglichkeit würde uns ein vollkommenes Nichts übrig bleiben. — Über dieses „Ich an sich," wie man es wohl nennen könnte, sagt Kant § 25, ich sei mir in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception meiner selbst bewußt, „nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, **daß** ich bin" .... „so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (viel weniger bloßer Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß ... geschehen," — mithin nur durch ein Zusammenwirken mit dem Gegenstande. Die Bestimmungen, die das Gemüt hierbei in jedem Momente erhält, machen, inwiefern sie apriorische sind, das Wesen des Ich aus; inwiefern sie aposteriorisch sind, sind sie nicht durch dieses Wesen allein bedingt, sondern gehen aus der realen Beziehung zu einem Gegenstande hervor. In den veränderlichen, zeitlichen Zuständen haben wir also nicht das Ich, wie es „an sich selbst" ist, sondern nur als „Erscheinung." Darum sagt Kant § 24: „daß wir (vermittels des inneren Sinnes) .... unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem was es an sich selbst ist, erkennen." Es soll also mit diesen Worten keineswegs etwa die Realität jener veränderlichen Zustände in Abrede gestellt werden, wie man bisweilen annahm, sondern nur ihr Ursprung aus dem Wesen des Ich.

In analoger Weise, wie wir ein „empirisches Ich", ein „apriorisches Ich" und ein „Ich an sich" betrachteten, können wir auch von einem „empirischen Dinge," einem „apriorischen Dinge" und einem „Dinge an sich" reden. Der Unterschied liegt nur in der Art der Beziehung der Bestimmungen (hier nach außen, während bei dem Ich nach innen).

Das „*empirische Ding*“ ist bloß *Erscheinung*;[1]) es bietet sich dar in der „äußeren Anschauung.“ Im „apriorischen Dinge“ sind die a priori sich ergebenden Bestimmungen nach außen projiziert. Sie stellen sich dar als die „*Naturgesetze*“ und korrespondieren genau mit den Kategorieen ꝛc. des *Gemütes*. Abstrahiert man von der Wechselbeziehung überhaupt, so erhält man das „*Ding an sich*,“ ein „X“, wie es Kant nennt; etwas, das, unter Abstraktion von jeglicher Bestimmtheit, bloß als seiend hingestellt werden soll.[2]) Vom *absoluten* Standpunkte aus hat das über das Ding Gesagte dieselbe Berechtigung und Giltigkeit, wie das vom Ich Gesagte. Kant steht auf dem (relativen) Standpunkte der *reinen Vernunft*, welche durch die in das Gemüt projizierte Wechselbeziehung dargestellt wird. Projiziere ich aber die Wechselbeziehung in das Gemüt, so erscheint der Gegenstand lediglich als ein vom Erkenntnisvermögen *Gefordertes*. Es ist alle Realität (die ja nur aus der Wechselbeziehung kommt) in das Gemüt projiziert. Dies ist aber gleichwohl nur möglich durch eine reale Beziehung nach außen. Es bleibt daher das Bewußtsein der Bedingtheit durch ein „*Außerhalb*,“ das **für uns, inwiefern wir**

[1]) Hiermit wird selbstverständlich nicht die *Realität* jener „Erscheinungen“ geleugnet. Die empirische Welt, die uns durch unsere äußere Anschauung gegeben wird, hat *Realität*; allerdings nur in unserer Anschauung! Man kann sogar mit vollem Recht sagen, daß die Außenwelt Realität besitzt; daß etwas *Wirkliches* sich *außer* uns im Raume befindet, in genauer Identität mit unseren Vorstellungen, denn „Raum“, „Außer uns“, sowie die in den Raum versetzten Bestimmtheiten, — was ja allein die uns zugängliche Außenwelt ausmacht, — sind eben nichts als die auf das Nicht-Ich projizierten Bestimmungen, deren Realität durch die Thatsache der äußeren Anschauung erwiesen wird; sie sind nichts als unsere *Vorstellungen*, die als solche *Realität* haben. In diesem Sinne sagt Kant pg. 317: „Alle äußere Anschauung also beweist unmittelbar etwas *Wirkliches im Raume*, oder ist vielmehr das *Wirkliche selbst*, und insofern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i. es korrespondiert *unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume*.“ In demselben Sinne sind überhaupt Kants Ausführungen in dem Abschnitt „Der vierte Paralogismus der Idealität“ (1. Aufl.) aufzufassen.

[2]) Hierauf gründet sich Kants „Widerlegung des Idealismus“. — Kant unterscheidet einen *materialen* und einen *formalen* Idealismus. Ersterer behauptet die Idealität der Dinge an sich *überhaupt*, auch ihrem Dasein nach (als etwas das nicht Ich ist). Letzterer behauptet nur die Idealität der primären und sekundären *Qualitäten*. Letzterer ist identisch mit dem „*transscendentalen Idealismus*“ (Kr. d. r. V.“ pg. 401, Anm.). — Ersteren — *nicht* den *formalen*! — verwirft Kant in „Widerl. d. Ideal.“ (Kant beginnt ausdrücklich: „Der Idealismus (ich verstehe den *materialen*) . . .“).

uns selbst anschauen und uns als Ich betrachten, d. h. inwiefern wir nicht von der Projektion der Wechselbeziehung nach innen abgehen, *nie* realisiert werden kann. Für das Gemüt *als reine Vernunft* bleibt also der Begriff des Dinges allerdings ein *Grenzbegriff*, — ein *gefordertes* Reales, mit dem Bewußtsein unserer Unfähigkeit, es zu realisieren. Kant bezeichnet diesen Begriff als „*Noumenon*“ und bemerkt hierüber: „Der Begriff eines Noumenon ist ein Grenzbegriff um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur *von negativem* Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.“[1]) Dies gilt vom Standpunkte der reinen Vernunft —, solange man nur von *dieser* ausgeht und sie als das *Primäre* betrachtet. Nimmt man seinen Ausgang von einem *höheren Punkte* (wie wir es thaten, indem wir die *Wechselbeziehung* als das Primäre auffaßten), so läßt sich die Realität der Außenwelt unmittelbar erkennen.

Die Beschränkung unseres Erkenntnisvermögens, wie sie von Kant ausgesprochen wurde, hat also nur *bedingte* Giltigkeit; sie gilt nur unter den von Kant gemachten *Voraussetzungen*, über die wir uns nunmehr Rechenschaft gegeben haben.

(*Überblick*.) — Zum Schlusse geben wir noch eine gedrängte, tabellarische Übersicht über die wichtigsten Resultate unserer Untersuchung.

1. Gegenstand der Kant'schen Untersuchung ist das *Gemüt*. Für sich allein betrachtet ist dieses ganz bedeutungslos. Es erhält erst Bedeutung durch seine Beziehung zu einem *Gegenstand*.

Gemüt und Gegenstand *für sich* betrachtet sind das „Ich an sich“ und das „Ding an sich.“ Beide sind ein leeres „X.“

2. α) Sowie das Gemüt zu dem Gegenstand in Beziehung tritt erhält es eine Bedeutung. Gemüt und Gegenstand werden beide erst durch diese Wechselbeziehung *realisiert* und *bestimmt*. Diese Wechselbeziehung ist das eigentliche Reale (primäre Realität). Vermöge dieser Wechselbeziehung wird das Gemüt als wirkend (sich beziehend) *auf den Gegenstand*, und dieser als wirkend (sich beziehend) *auf das* Ge-

[1]) „Noumenon“ und „Ding an sich“ sind wohl zu unterscheiden! Letzteres bezeichnet „Ding an sich“ schlechthin; „Noumenon“ ist der *Begriff* von Ding an sich, vermittels dessen die *reine Vernunft* das Ding an sich zu erfassen sucht.

müt gesetzt und in diesem Wirken besteht eben die (sekundäre, individuelle, subjektive) Realität von Gemüt und Gegenstand.

Wirken des Gegenstandes: Der Gegenstand affiziert das Gemüt.

Wirken des Gemütes: Das Gemüt nimmt den Gegenstand wahr (apprehendiert ihn).

β) Stellt man sich ganz auf den Standpunkt des Gemüts (bezieht den ganzen Vorgang auf das Gemüt allein), so erscheint die Thätigkeit des Gegenstandes als Leiden des Gemüts. Durch Thätigkeit und Leiden des Gemüts erscheint die Wechselbeziehung als in das Gemüt verlegt, und letzteres als ein für sich Bestehendes, Reales, dessen Wesen das Erkennen ist. Das Erkennen hat dann zwei Grundquellen im Gemüte; die Thätigkeit Spontaneität (— „Verstand" —) und das Leiden Rezeptivität (— „Sinnlichkeit" —). Der Gegenstand erscheint dann nur noch als ein vom Ich Gefordertes[1]) (Kants „Noumenon").

3. α) Die Wechselbeziehung ist das Reale (Absolute). In ihr allein liegt Realität und Bestimmtheit. Die Bestimmtheit kann sowohl auf das Gemüt als auf den Gegenstand bezogen werden, und erscheint dann einmal als Bestimmtheit der Thätigkeit des Gemütes, andererseits als Bestimmtheit der Thätigkeit des Gegenstandes. Sie bildet gleichsam die gemeinsame **Grenze** zwischen Gemüt und Gegenstand.

β) Projiziere ich nun wieder den ganzen Vorgang auf das Innere des Gemütes, so erscheint die Bestimmtheit einmal als Bestimmtheit der Thätigkeit des Gemüts, einmal als Bestimmtheit des Leidens des Gemüts, und wird einmal auf das Ich, einmal auf den Gegenstand bezogen. Je nachdem sie nach innen oder nach außen bezogen wird, redet man von einer Bestimmtheit des inneren oder des äußeren Sinnes.

Anm. Es korrespondieren:

a) Ich an sich . . . . . . Ding an sich;
b) Verstand . . . . Sinnlichkeit;
c) innerer Sinn . . . . . äußerer Sinn.

Sie bezeichnen **drei Stufen** der Betrachtung des Wechselverhältnisses. Ich und Ding bezeichnen den bloßen Gegensatz (vgl. oben 1.). Verstand und Sinnlichkeit bezeichnen die in das Gemüt projizierte Wechselbeziehung (vgl. 2.). Innerer und äußerer Sinn enthalten die in jener Wechselbeziehung gegebene Bestimmtheit (vgl. 3.).

1) Der eigentümliche (scheinbare) Widerspruch zwischen Kants Kategorienlehre und seinem „Ding an sich" findet hier seine Erklärung. Er liegt in der Natur der Sache begründet.

2. Das Gemüt als einheitlich-mannigfaltiges.

Betrachten wir nunmehr das Gemüt als einheitlich-mannigfaltiges, so gelangen wir zu ganz analogen Resultaten, wie im 1. Abschnitt. Wir beschränken uns im Folgenden im wesentlichen auf eine Betrachtung des Verhältnisses von Analysis und Synthesis, von Begriff und Anschauung.[1])

In der ursprünglichen Bedeutung von Analysis und Synthesis als „Auflösung" bezw. „Zusammensetzung" liegt schon einerseits ihr entgegengesetzter Charakter, andrerseits aber auch ihre engen Beziehungen zu einander angedeutet. Analysis und Synthesis bedeuten zunächst entgegengesetzte Prozesse: Synthesis die Vereinigung eines Mannigfaltigen (Vielheit) zu einer Einheit. Analysis die Auflösung einer mannigfaltigen (synthesierten) Einheit in ihre mannigfaltigen Teile. In dem Gemüt ist nun a priori Einheit und Mannigfaltigkeit untrennbar gegeben. Es ist keine Einheit ohne Mannigfaltigkeit, keine Mannigfaltigkeit ohne Einheit in dem Gemüte.

Das Gemüt ist seinem Wesen nach eins, und alles, was in es hineingesetzt wird, wird eo ipso in der Einheit des Gemütes zusammengefaßt. Es gibt also im Gemüte nur geeinte Mannigfaltigkeit.

Andrerseits ist das Gemüt nicht als bloße Einheit denkbar. Als solche wäre es gänzlich inhalt- und bedeutungslos! Seine Einheit schließt stets eine Mannigfaltigkeit in sich.

So stellt das apriorische Gemüt eine „Einheit-Mannigfaltigkeit" dar und wird analysierend oder synthesierend genannt werden müssen, je nachdem es in seinem Selbstbewußtsein von der Einheit zur Mannigfaltigkeit oder von der Mannigfaltigkeit zur Einheit übergeht. Analysis und Synthesis im apriorischen Gemüte stellen also ein und dieselbe „Einheit-Mannigfaltigkeit" dar, nur betrachtet von zwei verschiedenen Seiten. Analysis und Synthesis bedingen einander wechselseitig im Gemüte; was von der einen Seite analytisch ist, ist von der anderen synthetisch und umgekehrt; der Unterschied des Analytischen und Synthetischen ist, kurz gesagt, kein materialer, sachlicher, sondern ein formaler, funktioneller.

1) Die folgende Betrachtung ist enthalten in meinem Aufsatz: „Zu dem R. Seydelschen Aufsatz: „Kant synthetische Urteile . . .", im 95. Bande der „Zeitschrift f. Philos."

In engster Beziehung zu Analysis und Synthesis stehen Verstand und Sinnlichkeit. „Verstand“ bezeichnet nämlich das einheitlich-mannigfaltige Gemüt, inwiefern es *Einheit* ist; „Sinnlichkeit“ bezeichnet das einheitlich-mannigfaltige Gemüt, inwiefern es *Mannigfaltigkeit* ist.[1])

Verstand und Sinnlichkeit sind also, für sich betrachtet, nichts als bloße Abstraktionen; denn Einheit und Mannigfaltigkeit (Verstand und Sinnlichkeit) kommen nur in engster Verknüpfung und wechselseitiger Durchdringung im Gemüte vor.[2]) Daher ist auch in den *realen* Funktionen von Verstand und Sinnlichkeit: in den *Begriffen* und *Anschauungen*, notwendig Einheit und Mannigfaltigkeit aufs innigste verknüpft.

Der *reale* Begriff ist nicht bloße Einheit, sondern Einheit eines *Mannigfaltigen*. Er stellt eine *Synthesis* des Mannigfaltigen dar. Erst durch dieses Mannigfaltige erhält er seine *Bedeutung*,

---

[1]) „Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der *Verstand*, und eben dieselbe Einheit beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, der *reine Verstand*“ (pg. 129). Andererseits redet Kant, pg. 116, von dem „*Mannigfaltigen*, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet.“ Er setzt pg. 657 ff. ausführlich auseinander, daß die Sinnlichkeit nur *Mannigfaltigkeit* biete, alle *Einheit* aber aus dem *Verstande* komme. Demgemäß bemerkt auch Kant pg. 121: „Die numerische *Einheit* dieser Apperception liegt also a priori allen *Angriffen* ebensowohl zum Grunde, als die *Mannigfaltigkeit* des Raumes und der Zeit den Anschauungen der *Sinnlichkeit*.“ pg. 123: „Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen . . . ist nichts anderes als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach *Begriffen*.“

[2]) Demgemäß spricht Kant sich aus über die *Untrennbarkeit* von Verstand und Sinnlichkeit als *realen Funktionen*. Sie bedingen einander notwendig und durchdringen sich wechselseitig aufs innigste. „Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. . . . Gedanken ohne Inhalt sind *leer*, Anschauungen ohne Begriffe sind *blind*“ (d. h. aber, wie sich noch bestimmter aus den Eingangsworten des II. Abschnitts „d. Ded. d. r. Verst.-Begr.“ ergibt, sie sind ein *Unding*!) „Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen“ (pg. 77). pg. 48 sagt Kant, *alles* Denken zwecke als Mittel auf Anschauung ab. Ferner: *alles* Denken *muß* sich, es sei gradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte) zuletzt auf Anschauung, mithin, bei uns, auf *Sinnlichkeit* beziehen.“ Diese Beziehung aber ist dem Denken *wesentlich*. Sie ist Daseinsbedingung für das Denken. Darum sagt Kant von der Sinnlichkeit, „daß sie den Verstand **realisiert**, indem sie ihn zugleich *restringiert*“ („Schematism. d. r. Verst.-Begr.“).

seinen *Inhalt*! Ohne dieses Mannigfaltige könnte auch schlechterdings keine *Analysis* des Begriffs stattfinden![1])

Die *reale* Anschauung ist keineswegs bloße Mannigfaltigkeit. Die Mannigfaltigkeit des Gemütes ist vielmehr notwendigerweise *geeint*.

„Begriff“ muß demnach bezeichnet werden als mannigfaltige Einheit, Anschauung als *geeinte* Mannigfaltigkeit.[2]) Dabei ist die Mannigfaltigkeit des Begriffes identisch mit der Mannigfaltigkeit der Anschauung[3]) und die Einheit der Anschauung identisch mit der des Begriffes;[4]) denn, wie wir sahen, kommt *alle* Mannigfaltigkeit aus dem

---

[1]) Bei Kant selber spricht es sich deutlich aus, daß die Analysis jederzeit ein synthesiertes *Mannigfaltiges* voraussetze: „denn wo der Verstand vorher *nichts verbunden* hat, da kann er auch nichts auflösen.“ Der Gegenstand der Analysis (— also der *Begriff* —) ist nicht etwa ein bloßer lediglich einheitlicher formaler, inhaltsloser *Akt* des *Verbindens*, sondern das **Verbundene** (geeinte Mannigfaltige).

[2]) Kant sagt pg. 262, daß in dem „*Begriffe*“ des Objekts „*das Mannigfaltige* einer gegebenen Anschauung *vereinigt* sei.“ Andrerseits sagt er pg. 127, alles Mannigfaltige stehe unter der Einheit des Gemüts; er redet von einem „transscendentalen Prinzip der *Einheit* alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch der *Anschauungen*).“ pg. 115 sagt er von der Anschauung, daß sie zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dies aber als ein solches und zwar in einer Vorstellung enthalten, *niemals ohne eine dabei vorkommende* **Synthesis** *bewirken kann*.“ Darum sagt er auch z. B. pg. 52 vom *Raume*: „Er ist wesentlich *einig*.“ — Man könnte vielleicht folgenden Einwand machen: Kant sagt pg. 673, der Verstand besitze „das Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden“, er könne die Anschauung aber nicht in sich „*aufnehmen*“, da „er selbst kein Vermögen der Anschauung ist.“ Seine *Synthesis* sei nur die „*Einheit* der Handlung.“ — Es ist aber zu beachten, daß Kant hier von dem *Verstande* redet (den wir oben als *Einheit* bezeichneten), und daß er den ausdrücklichen Zusatz macht, „*wenn er* **für sich allein** *betrachtet wird*“; als solcher ist er eben, wie wir oben sahen, *lediglich als Einheit* aufzufassen! — Man beachte übrigens auch pg. 671, wo Kant die Kategorien als „*bloße Gedankenformen*“ von den *objektiv realen* Kategorien unterscheidet! Erstere beruhen bloß auf dem Verstande und sind lediglich *Einheit*. „Die Synthesis des Mannigfaltigen bezieht sich bloß auf die Einheit der Apperception . . .“ Erst wenn der Verstand „synthetische Einheit des *Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung* a priori denkt“, erlangen die Kategorien „*objektive Realität*, d. i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können.“

[3]) pg. 662 sagt beispielsweise Kant, in dem *Begriffe* eines Objekts sei „das Mannigfaltige einer gegebenen *Anschauung* vereinigt.“

[4]) pg. 123: „Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen . . . ist nichts anderes, als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach *Begriffen*.“ — Man könnte vielleicht auf Grund der Anmerkung zu pg. 678 einen Einwand folgendermaßen formulieren. Kant schreibt l. c. den Anschauungen eine Einheit

Anschauen, alle Einheit aus dem *Denken*. Daher ist kein Begriff ohne Anschauungsinhalt, keine Anschauung ohne begriffliche Auffassung möglich. Zwischen Begriff und Anschauung besteht also nur ein *psychischer* Unterschied, wie zwischen Synthesis und Analysis.

Das Verhältnis von Analysis und Synthesis zu Begriff und Anschauung ist hiernach folgendes: Synthesis bezeichnet ein Übergehen von der Mannigfaltigkeit der Anschauung zur Einheit des Begriffs; Begriff ist umgekehrt zu bezeichnen als die „synthetische Einheit der Anschauung“. — Analysis bezeichnet ein Übergehen von der Einheit des Begriffes zu dem darin enthaltenen Mannigfaltigen der Anschauung; Anschauung wäre daher zu bezeichnen als die „analytische Mannigfaltigkeit des Begriffs.“ [1])

Nun unterscheidet Kant analytische und synthetische Urteile und gründet diese Untersuchung darauf, daß wir zu der einen Klasse von Urteilen durch bloße Auseinandersetzung des Begriffes, zu der anderen durch Verknüpfung außerhalb des Begriffes liegender Vorstellungen mit dem Begriff selbst gelangen. Diese Verknüpfung soll uns durch die *Anschauung* gegeben werden. Das Prinzip der Verknüpfung in der Anschauung ist nun aber der *Verstand*. Kant muß die Anschauung als durch den Verstand verknüpft und *daher* erst synthesierend voraussetzen. Das eigentlich Verknüpfende in dem sogen. „synthetischen Urteil“ ist mithin eine das Mannigfaltige der zu verknüpfenden Begriffe zusammenfassende, aus dem Verstande entspringende Einheit des in den Begriffen enthaltenen Mannigfaltigen, mithin ein die zu verknüpfenden Begriffe in sich schließender (höherer) *Begriff*.

Es korrespondiert also einer Synthesis auf grund einer apriorischen Anschauung eine Analysis eines höheren Begriffs und es gibt sonach keine notwendigerweise synthetischen Urteile a priori; vielmehr können *alle* apriorischen Urteile sowohl synthetisch wie analytisch sein. Der Unterschied liegt lediglich in der Art, wie wir uns der Urteile bewußt

---

a priori zu und sagt, diese gehöre nicht zum Begriffe des *Verstandes*. — Dies schließt indessen keineswegs aus, daß sie an sich gleichwohl mit der Einheit des Verstandes *identisch* ist. Als Einheit der *Anschauung* gehört sie zur Anschauung als solcher; als Einheit des *Begriffes* gehört sie zum *Begriffe*; als Einheit *an sich* ist sie *Verstand*. Die Einheit bleibt *eine und dieselbe* und wird nur in verschiedenen Beziehungen betrachtet.

[1]) Analysieren wir einen Begriff, so *schauen* wir die in ihm synthesierte Mannigfaltigkeit an mit dem Bewußtsein der vorausgegangenen Synthesis.

werden, je nachdem wir nämlich dabei von der Anschauung zum Begriffe oder vom Begriffe zur Anschauung übergehen.

Kant war sich offenbar des Verhältnisses von Analysis und Synthesis nur sehr dunkel bewußt. Er legte in seinen weiteren Ausführungen sein eigenes mehr oder weniger klares Bewußtsein der Entscheidung des (analytischen oder synthetischen) Charakters eines Urteils zugrunde. Er verfuhr dadurch, sich selber dessen kaum bewußt, im Sinne unserer obigen Erklärung der analytischen und synthetischen Urteile, die ihm auch, nach allen unseren Darlegungen, offenbar, wenn auch unklar und verschwommen, vorgeschwebt hat, wenngleich seine ursprüngliche Definition, wenn auch nicht als hierzu in direktem Widerspruche stehend, so doch jedenfalls als durch einen anderen Ideengang *beeinflußt* bezeichnet werden muß.[1])

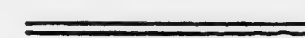
---

[1]) Es muß bei näherer Betrachtung der Beispiele, welche Kant für den Unterschied analytischer und synthetischer Urteile gibt, auffallen, daß Kant einerseits Begriffe vom Körper, von der Geraden, vom Dreieck, vom Raume annimmt und denselben eine Mannigfaltigkeit beilegt (vermöge deren sie überhaupt *analysierbar* sind). Wir haben es hier ohne Zweifel mit *realen* Begriffen zu thun. Er behandelt aber diese realen Begriffe ganz offenbar wie *formale*; er behandelt sie nach Art bloßer *Benennungen*, die mit dem Wesen des Gegenstandes nur in zufälliger Verbindung stehen. Er scheint ihre ganze Bedeutung auf die bloßen *leeren Worte* der *Definition* zu beschränken. Nur durch diese Annahme kann es verständlich werden, wenn Kant z. B. sagt, aus unserem *Begriffe* eines Dreiecks folge nicht dessen *Dreiwinkligkeit*; man müsse die Anschauung zuhilfe nehmen, um zur Erkenntnis letzterer zu gelangen. — Nur wenn der Begriff seines Inhalts beraubt, die Definition zu einer Zusammenstellung von leeren Worten gemacht, überhaupt der Begriff als *formaler* behandelt wird, können wir derartige Behauptungen Kants einsehen! Mittels *formaler* Begriffe (die nur den Akt des Verbindens zur Einheit, nicht eine reale *Verbindung* darstellen) läßt sich freilich in bezug auf räumliche Verhältnisse kein analytisches Urteil fällen! pg. 671 (vgl. Schluß der Anm. 4) hat Kant selber auf den Unterschied realer und formaler Begriffe hingewiesen, hat sich aber offenbar nicht immer diesen Unterschied gegenwärtig gehalten und vermengte daher in seinen Beispielen beide, veranlaßt durch seine Gewohnheit, *formale* Begriffe zu betrachten, und Verstand und Sinnlichkeit, Begriff und Anschauung *logisch* zu *trennen*. Unzweifelhaft ist durch diese Vermengung die Kantsche Unklarheit bezüglich der synthetischen Urteile in hohem Maße begünstigt worden.

Zweiter Teil.



Allgemeine Einleitung in das System der Philosophie.



Wir geben uns einmal ganz den Eindrücken hin, die wir in eben diesem Momente haben und beobachten, was wir zufällig vorfinden. Indem wir so einmal auf die gewöhnlichsten Dinge, die wir von Jugend auf kennen und über die wir deswegen gar nicht weiter nachdenken, achten und einfach unsere Beobachtungen ohne irgend welche Nebenabsichten aussprechen, treten uns gewisse Umstände ins Bewußtsein, die wir früher nie beachteten. Es entstehen Zweifel in uns, die uns zum Nachforschen antreiben und uns schließlich zum sicheren Erkennen gelangen lassen.

---

§ 1. **Zweifel.** — Vor mir auf dem Tische brennt die Lampe und erleuchtet das kleine Zimmer. Ich kann es fast mit einem Blicke überschauen: ich sehe drei Wände, die Decke und den Fußboden. Die Rückwand aber entzieht sich meinen Blicken; es ist ein Hindernis da; ich selbst stehe mir im Wege: auch ich befinde mich im Zimmer. Zwar sehe ich die Rückwand nicht, aber ich weiß, daß sie da ist: ich brauche mich ja nur herumzudrehen, so sehe ich sie, und wenn ich sie sehen kann, so muß sie doch da sein!

Ich drehe mich herum. Mein Blick fällt in den hinter mir hängenden Spiegel. Nun erblicke ich auch mich selber. Was mir vorhin nicht oder nur unvollkommen gelang: von meinem Kopfe sah ich nur die Nasenspitze. Doch ich habe nie gezweifelt, daß ich einen Kopf habe. Jetzt sehe ich ihn ja auch deutlich im Spiegel!

Auch die Lampe sehe ich wieder im Spiegel. — Aber glaubte ich nicht vorhin, die Lampe stände hier auf dem Tische, weil ich sie hier auf dem Tische sah? Nun sehe ich sie wieder, aber in ganz anderer Richtung als zuvor. Ich sehe sie zweimal, aber sie ist nur einmal da. Ich sehe also etwas, was gar nicht da ist! — Der Gedanke macht mich stutzig und veranlaßt mich zu weiteren Überlegungen.

Ich sehe die Lampe im Spiegel gerade so, wie ich sie hier auf dem Tische sehe; es ist gar kein Unterschied. Sehen kann ich es also nicht, ob die Lampe wirklich da ist oder nicht. Dennoch aber *weiß* ich es, daß jene Lampe dort nur ein Spiegelbild ist. Wüßte ich das nicht, so würde ich sie unzweifelhaft für wirklich halten. Ich habe ja schon oft solche Täuschungen erfahren; Taschenspieler z. B. bedienen sich derselben mit bestem Erfolg!

So gewährt mir also mein Sehen selbst keine unbedingte Gewißheit? Ich soll meinen eigenen Augen nicht unbedingt trauen dürfen? Müßte ich es denn für möglich halten, daß die Lampe, die ich hier stehen sehe, nicht da wäre? — Unwillkürlich strecke ich meine Hand aus und berühre die Lampe. Ich fühle einen Widerstand; ich empfinde ihre Wärme; ich vernehme einen Ton, wenn ich daran klopfe. Kann ich nun noch an ihrem Dasein zweifeln?

Ich greife auch nach dem Spiegelbilde, finde aber schon auf halbem Wege einen Widerstand an der Spiegelfläche. Da trübt mein Hauch den Spiegel, und das Bild verschwindet ganz! — Ich wußte es ja voraus, daß es so kommen müsse! Weil ich selbst die Lampe hierher gestellt und entzündet hatte, sie berührt, ihre Wärme schon früher gefühlt hatte, und ebenso den Spiegel bereits kannte, — *darum* hielt ich *diese* Lampe für wirklich, jene nicht.

Das *übereinstimmende* Zeugnis meiner Sinne ist es, welches mir die Gewißheit vom Dasein der Dinge gibt!

Ich bin aber mißtrauisch geworden und lege mir unwillkürlich die Frage vor, ob mir denn die Übereinstimmung meiner Sinne wirklich *volle, unbedingte* Gewißheit zu geben vermag? Der eine Sinn, dem ich fast am meisten vertraute, der mir die Dinge am klarsten zeigt: der Gesichtssinn kann mich täuschen, — und ganz dasselbe können wir auch in gleicher Weise von den *anderen* Sinnen im einzelnen behaupten. Wie nun, wenn mich alle meine Sinne täuschten? Bleibt mir dann überhaupt noch eine Gewißheit? Ich bin dann ganz dem Spiel meiner Sinne anheim gegeben.

Und wenn jeder Sinn mich im einzelnen täuschen kann, darf ich es dann für unmöglich erklären, daß mich alle einmal gleichzeitig täuschten? Man wird vielleicht sagen, dies habe nur eine außerordentlich geringe Wahrscheinlichkeit; es finde sich stets etwas, das uns von der

Täuschung Kunde gibt, — wofern wir wenigstens im gesunden Zustande sind. Bei Wahnsinnigen und in unseren Träumen haben wir ja Beispiele von solchen allgemeinen Täuschungen. Allein sollen wir uns etwa für Wahnsinnige oder Träumer halten? — Haben wir uns wirklich in einer solchen Täuschung befunden, so können wir meist, wenigstens später, die Täuschung als solche erkennen.

Gleichwohl aber müssen wir gestehen, daß die Übereinstimmung unserer Sinne uns nur einen höheren Grad von *Wahrscheinlichkeit* bietet, keineswegs aber vollkommene, unbedingte *Gewißheit*.

Da wir nun sahen, daß, wenn ein *wahrgenommenes* Ding vorhanden ist, — wie z. B. die wahrgenommene Lampe im Spiegel — noch keineswegs auch ein *wirkliches* Ding da ist, so müssen wir uns sagen, *daß überhaupt wahrgenommenes Ding und wirkliches Ding* **zweierlei** *sind*, und daß sie nicht einmal notwendig einander *entsprechen*.

Könnten wir aber in einem Falle mit Bestimmtheit sagen, es entspreche unserem wahrgenommenen Ding ein wirkliches Ding, so bliebe es gleichwohl noch fraglich, ob denn dieses wirkliche Ding auch gerade *so beschaffen* ist wie unser wahrgenommenes Ding! Diese Frage ist umsomehr berechtigt, da wir ja häufig bemerken, daß wir ein und dasselbe Ding nach einander in ganz verschiederer Weise *wahrnehmen*, ohne daß wir einen Grund haben anzunehmen, das wirkliche Ding selbst habe sich geändert.

Wir haben in der Dämmerung die Lampe entzündet. In der Nähe des Fensters liegt ein Bogen weißes Papier, der nun einerseits von dem Dämmerlichte, andererseits von der Lampe beleuchtet wird. Wir halten den Finger auf das Papier und sehen nun, wie dasselbe vom Finger aus gerechnet auf der dem Fenster zugekehrten Seite intensiv blau, auf der der Lampe zugekehrten Seite intensiv orangefarben erscheint. Wir wissen aber, daß nicht das wirkliche, sondern nur das *wahrgenommene* Papier sich geändert hat.

Müssen wir hiernach nicht sagen, daß die wahrgenommenen und wirklichen Eigenschaften eines Dinges durchaus zweierlei sind, ja *daß sie nicht einmal von einander* **abhängig** *sein können*?

Vor allen Dingen aber, wenn Wahrgenommenes und Wirkliches durchaus zweierlei ist, wie gelangen wir dann überhaupt zu einem Wirklichen? Wir haben ja überall nur Wahrgenommenes!

Es drängt sich uns hier ein Gedanke auf, der unser Gemüt aufs tiefste zu erregen im stande ist: Wenn nun alle „wirklichen" Dinge ein bloßer Wahn, eine leere Vermutung wären? Welche Gewißheit haben wir, daß dem nicht so ist? Alles was wir um uns sehen, hören, fühlen, ist ja nur Gesehenes, Gehörtes, Gefühltes, überhaupt Wahrgenommenes, aber darum noch lange kein **Wirkliches!**

Wir sind ganz auf unsere Sinne angewiesen, wir bedienen uns derselben fortwährend und fühlen uns daher mächtig angetrieben, zu erforschen, was sie uns zu bieten vermögen. Freilich zu welchem Resultat unsre Überlegung auch führen mag, wir werden uns doch nie in unserm Vertrauen zu den Sinnen beirren lassen. Fahren wir doch ganz wohl dabei! Was hätten wir dann an die Stelle zu setzen, wenn wir die Sinne aus unserm Dienste entlassen wollten?

---

§ 2. **Gewißheit.** — Wir müßten das Dasein wirklicher Dinge als ungewiß bezeichnen und fühlen uns daher zu der Frage veranlaßt: „Können wir denn überhaupt etwas mit Gewißheit erkennen? Gibt es überhaupt etwas, das unmittelbar über allem Zweifel erhaben ist, wenn das, was wir bisher für das Sicherste und Gewißeste hielten, als ungewiß bezeichnet werden muß?"

Wir suchen das Gewisse und geben uns daher zunächst noch einmal Rechenschaft, was es eigentlich ist, das wir als ungewiß bezeichnen mußten.

Wir sehen, tasten rc. die Dinge, und nur dadurch daß wir sehen rc., reden wir von den Dingen. Wir sahen uns genötigt, die gesehenen, überhaupt die wahrgenommenen Dinge von den wirklichen Dingen zu unterscheiden, weil wir sahen, daß wir an letzteren zweifeln mußten, während gleichwohl erstere uns gewiß waren.

„Gewiß waren?" — So hätten wir ja eine Gewißheit! Unser Zweifel selber hätte schon vorausgesetzt, was wir suchen! Unsere Zweifel waren gegründet eben auf jene Gewißheit, wie uns nunmehr deutlich zum Bewußtsein kommt.

Sonach hätten wir einen ersten festen Punkt erreicht, eine erste Gewißheit, nämlich die der wahrgenommenen Dinge.

Es wird nun zunächst unsere Aufgabe sein uns ganz genaue Rechenschaft zu geben, was jenes erste Gewisse bedeutet. Zuvor aber wollen wir uns volle Klarheit darüber verschaffen, daß wir wirklich an einem festen Punkte angelangt sind! Wir sehen dies noch nicht mit vollkommener Klarheit ein.

Was zwingt uns, daß wir hier nicht ebenfalls zweifeln können? Steht es nicht frei, an **allem** zu zweifeln? So lange wir noch sagen können, ohne uns dadurch selber zu widersprechen: „Ich zweifle", — so lange gibt es noch keine vollkommene Gewißheit für uns!

Das Unternehmen, zu vollkommener Gewißheit zu gelangen, erscheint uns ganz aussichtslos, wenn wir daran denken, daß, wenn wir von vornherein keine einzige Voraussetzung als richtig zugeben wollen, wir auf **jede** Behauptung, die auch aufgestellt werden mag, die Antwort geben können: „Ich zweifle." — Wir würden dadurch niemals mit uns selber in Widerspruch geraten, da wir ja unsererseits ohne alle Voraussetzungen sind, denen wir etwa widersprechen könnten. Kann es da eine volle Gewißheit geben? Eine solche läge nur dann vor, wenn wir durch unseren Zweifel mit uns selber in Widerspruch treten, das heißt, wenn ein Zweifel logisch unmöglich wäre!

Wir sagen „logisch unmöglich." Gibt es denn noch eine andere Unmöglichkeit als die logische? Sollte denn die Gewißheit wirklich mit Denknotwendigkeit identisch sein? — Wir haben dies unwillkürlich vorausgesetzt, indem wir unwillkürlich unser bloßes logisches Denken als Maßstab der Gewißheit anlegten. Wir haben dazu offenbar keine Berechtigung! Wir können stets sagen: „Ich zweifle", auch wenn wir unserer Natur nach gar nicht zweifeln können! Der Zweifel ist eine Thatsache unseres Bewußtseins. Nur das Bewußtsein kann maßgebend sein für das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein, für Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Zweifels, nicht aber ein logisches Spiel mit Worten!

Wir wollen demgemäß einen realen und einen formalen Zweifel unterscheiden. Ersterer ist eine Thatsache unseres Bewußtseins, letzterer die Fiktion dieser Thatsache. Freilich wenn es möglich wäre, zu zeigen, daß wir selbst durch einen formalen Zweifel an einer Behauptung uns selbst widersprächen, so wäre damit die vollkommene Gewißheit dieser Behauptung, die Unmöglichkeit auch der bloßen Fiktion eines Zweifels, erwiesen, aber notwendig ist ein solcher Nachweis nicht.

Wir sind schon dann bei einer vollkommenen Gewißheit angelangt, wenn wir erkennen, daß ein *realer* Zweifel uns unmöglich ist. Um dies im einzelnen Falle zu erkennen ist vor allen Dingen nötig, uns über die Thatsachen unseres Bewußtseins und ihre Verkettung untereinander vollkommene Klarheit zu verschaffen. Es würde uns dies aber an dieser Stelle zu weit führen.

Sehen wir daher einmal zu, ob es nicht eine Thatsache gibt, an der selbst ein *formaler* Zweifel unmöglich ist, — so wenig Wahrscheinlichkeit dies auch von vornherein haben mag.

Versuchen wir es, geneigter Leser, wie weit sich ohne logischen Widerspruch der formale Zweifel fortsetzen läßt! —

Ich behaupte: Die Zeilen, die Du gegenwärtig liest, sind etwas Wirkliches. — Du würdest nie daran gezweifelt haben. Die Betrachtungen, die wir zu Beginn dieses Abschnitts anstellten, haben Zweifel in Dir erregt und berechtigen Dich zu sagen: Ich zweifle.

Wohlan, so *glaubst* Du doch wenigstens diese Zeilen zu lesen. Es kommt Dir so *vor* als lesest Du Zeilen. — Du würdest eine Unwahrheit aussprechen, wenn Du im Ernste behauptetest, daß Du dies *bezweifelst*. Wie Du Dich auch anstellen magst, Du kannst keinen *realen* Zweifel an dieser Behauptung hegen, ohne den Grundthatsachen Deines Bewußtseins zu widersprechen. Gleichwohl widersprichst Du noch nicht den *Denkgesetzen*, wenn Du wiederum antwortest: Ich zweifle.

Nun wohl, Du *selber sagst*, daß Du zweifelst. Ich frage Dich nun, *zweifelst Du wirklich*, — *ja oder nein*? — Sagst Du nun: Ja, ich zweifle, — so machst Du ein Zugeständnis, das über allem Zweifel erhaben ist, nämlich *daß* Du zweifelst. Sagst Du: Nein, ich zweifle *nicht*, — so trittst Du in Widerspruch mit Deiner ursprünglichen Aussage, *daß Du zweifelst*.

Du hättest auch gar nichts dadurch gewonnen, denn wenn Du nicht zweifelst, daß Du zu lesen glaubst, so gibst Du doch die *Gewißheit* zu, daß Du zu lesen glaubst! Du magst Dich also wenden und drehen, wie Du willst; die Thatsache, daß Du in irgend einer Weise Dich der Behauptung gegenüber *verhältst*, — sei es nun zweifelnd oder für wahr haltend, — diese Thatsache *mußt* Du zugestehen; Du bestätigst es sogar, wenn Du sagst, Du glaubst das nicht oder Du *zweifelst*!

Vielleicht glaubst Du durch eine endlose Kette von Zweifeln die Gewißheit der Thatsache Deines Zweifels erschüttern zu können? — Du

sagst: Ich zweifle, daß ich zweifle. — Ich nehme dies Zugeständnis an, wiewohl Du mit Deinem früheren Zugeständnis, daß Du zweifelst, dadurch in teilweisen *Widerspruch* trittst.

Wenn Du *zweifelst*, daß Du zweifelst, so heißt das, Du *zweifelst* entweder oder Du zweifelst *nicht*; beides haben wir oben schon betrachtet; Du würdest in keinem Falle etwas gewinnen. Jedenfalls aber würde Dein Zweifeln am Zweifel eben immer wieder ein *Zweifel* sein. Sagst Du weiter: Ich zweifle, daß ich zweifle, daß ich zweifle, so würde wieder ganz dasselbe gelten, wie vorher! Du würdest, so weit Du dies auch fortsetztest, nur eine unfruchtbare Reihe von Widersprüchen erlangen, die jedesmal beginnt: Ich zweifle . . . Ob Du nun am Zweifel oder am Zweifel des Zweifels zweifelst, das ändert nichts an der Thatsache, daß Du überhaupt *zweifelst*. An dieser Thatsache kannst Du also selbst keinen *formalen* Zweifel hegen.

Wir sind also hier thatsächlich an einem Punkte angelangt, der vollkommenste Sicherheit bietet; wir haben einen festen Punkt gewonnen, auf den wir uns stützen können.

Es fehlt uns indessen noch der tiefere Einblick in die Bedeutung und das Wesen der unmittelbaren Gewißheit. Wir können uns darum bei den bisherigen Betrachtungen noch nicht vollständig beruhigen. Wenn auch die Zweifel *formal* gehoben sind und wir zu einem realen Zweifel keine unmittelbare Veranlassung haben, so fehlt doch noch die Klarheit des Blicks über die vorliegenden Verhältnisse.

---

§ 3. Das Wesen des unmittelbar Gewissen. — Wenn wir etwas für thatsächlich oder gewiß halten, so kann diese Gewißheit entweder eine *bedingte* oder eine *unbedingte* sein. Etwas, was ganz ohne jede Voraussetzung ganz bedingungslos als giltig bezeichnet werden soll, nennt man „*absolut gewiß*". Eine absolute Gewißheit schließt jeden Zweifel aus; sie ist ihrer innersten Natur nach gewiß. Wenn dagegen eine Gewißheit nur unter irgend einer Voraussetznng besteht, so ist die Gewißheit nur eine *bedingte*; die betreffende Thatsache ist nicht ihrer inneren Natur nach gewiß, sondern nur unter gegebenen Umständen. Sie kann an und für sich also *bezweifelt* werden.

Die Möglichkeit eines (realen) Zweifels ist sonach begründet in der *Bedingtheit* eines Gegebenen. Das Wesen der unmittelbaren Thatsächlichkeit liegt in der Bedingungs*losigkeit* des Gegegebenseins.

Eine bedingte Thatsächlichkeit wird aufgehoben, wenn die Bedingung aufgehoben wird, unter der sie gilt. Ein unbedingt, unmittelbar Thatsächliches kann lediglich durch Negierung seiner selbst aufgehoben werden. — Hierin haben wir sonach ein sicheres Kriterium der unmittelbaren Thatsächlichkeit.

Zum Begriff der unmittelbaren Gewißheit gehört also keineswegs etwa der der absoluten logischen Notwendigkeit. Es kann etwas unmittelbar gewiß und thatsächlich sein und könnte gleichwohl an und für sich, formal, ohne daß man einen logischen Widerspruch beginge, als nicht thatsächlich bezeichnet werden.

Bei der Beurteilung der Thatsächlichkeit kommt es also lediglich auf die Wirklichkeit des Gegebenseins an. Ein formaler Zweifel, der lediglich die Möglichkeit einer logischen Negierung bedeutet, ist an und für sich stets möglich und ist für unsere Betrachtung gänzlich bedeutungslos.

Prüfen wir nun nach dieser Auseinandersetzung das ganze Gebiet dessen, was uns als thatsächlich erscheinen könnte, auf den Wert der Thatsächlichkeit, so finden wir leicht Folgendes.

Etwas, was wir lediglich auf Grund der Angaben anderer oder auf Grund einer leeren Hypothese als thatsächlich annehmen, ist für uns niemals etwas unmittelbar Thatsächliches; wenn wir es auch noch so fest glauben, so machen wir doch stets die Voraussetzung, daß das Geglaubte zutreffe, und lediglich auf Grund dieser Voraussetzung gelangen wir zur Thatsächlichkeit.

Alles, zu dem wir lediglich durch einen logischen Schluß gelangen, ist uns eben darum nur unter den Voraussetzungen des Schlusses, also niemals unmittelbar thatsächlich.

Alles, was wir sinnlich wahrnehmen, ist uns nur thatsächlich, wofern wir uns auf unsere Sinne stützen. Dies haben wir gleich zu Beginn unserer Betrachtung schon erkannt.

Daß wir aber überhaupt wahrnehmen, ganz abgesehen davon was wir wahrnehmen oder wie es sich in Wirklichkeit außer unserm Wahrnehmen mit den Dingen verhält, das ist eine Thatsache, die uns ohne jede Voraussetzung ganz unmittelbar gewiß ist. Ein realer Zweifel kann an dieser Thatsache nicht gehegt werden.

Wir sagten eben: „daß wir wahrnehmen," das sei für uns die unmittelbarste und darum die erste Thatsache. Wir müssen aber mit größter Vorsicht zu Werke gehen, um das, was wirklich die reine, unmittelbare Thatsache ist, gesondert von allen anderen mittelbaren Bestimmungen darzustellen. „Wahrnehmen" ist eine sehr ungenaue Bezeichnung. Unter „Wahrnehmen" kann man so vieles sich denken, man kann so vielerlei Nebenbegriffe damit verbinden, daß, wenn wir nicht eine ganz genaue Feststellung und Beschreibung des uns wirklich unmittelbar Thatsächlichen vornehmen, daß dann Verwirrungen und Mißverständnisse die unausbleiblichen Folgen wären, die den Wert unserer Betrachtungen vollständig aufheben könnten.

Wenn wir einen Gegenstand wahrnehmen, so wissen wir, daß der Gegenstand nur bedingte Thatsächlichkeit besitzt. Wir müssen also, wenn wir hier von „wahrnehmen" reden, ganz davon absehen, welche Bedeutung die Wahrnehmung hat; wir dürfen sie lediglich als das fassen, was sie uns ganz unmittelbar darstellt. Wenn wir nun ganz davon absehen, was das Wahrgenommene bedeutet, so bleibt uns doch noch immer die Gewißheit, daß gewisse Bestimmungen gegeben sind; mögen sie nun in der Außenwelt in Vorstellungen an Dingen oder an und in uns selbst existieren, — davon wissen wir nichts Unmittelbares! Aber unzweifelhaft und unzweideutig sind jene **Bestimmungen schlechthin** für uns gegeben. Wenn wir also sagen, „wir nehmen wahr," um damit das unmittelbar Thatsächliche zu bezeichnen, so ist dies nur ein ungenauer Ausdruck für: „Es sind uns gewisse Bestimmungen unmittelbar thatsächlich." Weiter bedeutet „Wahrnehmen" vorläufig nichts für uns. Über das Ich, die Seele, als ein besonderes Wesen, dessen Funktion das Wahrnehmen sei, über das Wesen des Wahrnehmens u. s. w., über alles dieses ist nichts unmittelbar gegeben.[1])

Das unmittelbar Thatsächliche ist nach dem Gesagten also folgendermaßen zu beschreiben.

Wenn wir alles beiseite setzen, was uns nicht ganz unmittelbar thatsächlich ist, so bleibt uns schließlich nichts übrig als eine gewisse Bestimmtheit, die in dem gegenwärtigen Momente gerade so oder so sich darstellt. Wir sagen im gewöhnlichen Leben z. B., das ist ein Gegenstand, er ist außer mir, ich sehe ihn, dies ist seine äußere Begrenzung, seine Farbe ist diese oder jene bestimmte u. s. w. Jetzt

---

[1]) Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es sich für uns nicht um eine erste Ursache der Erscheinungen handelt, sondern um das, was sich uns am unmittelbarsten darstellt.

dürfen wir alle diese Ausdrücke nicht gebrauchen, da wir sonst Voraussetzungen mit in die Betrachtung einführten, deren Thatsächlichkeit für uns keine unmittelbare ist. Nur die Bestimmtheiten, vermöge deren wir von einem Gegenstande, von einer Begrenzung, von einer Farbe reden, sind unmittelbar gegeben. Auch wenn wir sagen, die Bestimmtheiten seien „für uns" da, so ist dieses „uns" nur ein Wort, das wir in unserer Darlegung, um uns überhaupt sprachlich ausdrücken zu können, nicht entbehren können; die Thatsächlichkeit des damit Gemeinten wird uns erst in zweiter Linie gegeben durch jene unmittelbaren Bestimmungen.

Überhaupt können wir in unseren Erörterungen, wenn wir das Erste, unmittelbar Thatsächliche beschreiben wollen, es nicht umgehen, uns der Worte zu bedienen, die erst vermittelte Thatsächlichkeit darstellen. Das Unmittelbare kann genau nur durch ein einziges Wort dargestellt werden, dessen Bedeutung man durch einen Akt der unmittelbaren Anschauung sich klar machen muß. Dies Wort ist: **Bestimmtheit, Bestimmung** oder **Bestimmtsein.**

Wenn wir, wie wir uns ausdrücken, eine einfache Sinnesempfindung haben, so ist, wenn wir uns derselben ganz passiv, ohne alle Reflexion hingeben, jene Bestimmung schlechthin für uns realisiert. Erst durch diese Bestimmung gelangen wir zu dem Gegensatz von „Ich" und „Nicht-Ich." Wir würden nie zu einem „Ich" oder „Nicht-Ich" und überhaupt nie zu etwas gelangen, wenn nicht eine Bestimmung wäre, die derartig ist, daß der Begriff des „Ich" oder des Gegenstandes möglich wird; **alles muß, bevor es dieses oder jenes sein kann, zunächst bestimmt sein. Erst aus der Art der Bestimmung geht es hervor, was die Bestimmung bedeutet.**

Für unsere Auffassung muß also notwendiger Weise allerwärts die **Bestimmung** als das Primäre, als das **Erste,** als das **unmittelbar Thatsächliche** angesehen werden.

Wir müssen sonach, wenn wir die Bedeutung der Dinge, alles dessen, was sich uns irgendwie mittelbar oder unmittelbar darstellen kann, erkennen wollen, von der Bestimmung ausgehen. Nur als gegebene Bestimmung ist uns auch unser Wahrnehmen ein unmittelbar Thatsächliches (und als spezieller Fall desselben das Zweifeln).

Wir haben also nunmehr den festen Punkt gefunden, den wir suchten; wir haben die Bestimmung schlechthin als das Allgemeinste erkannt. Auf Bestimmung muß also Alles in letzter Linie zurückzuführen sein. Aus dem Wesen der Bestimmung muß sich das ganze Universum seiner allgemeinen Form nach ableiten lassen; denn wenn uns die Bestimmung die einzige unmittelbare Thatsache ist, so muß alles andere, was uns als thatsächlich erscheinen kann, wenigstens seiner allgemeinen Form nach in der Bestimmung an sich schon enthalten sein. Die Grundlage aller philosophischen Erkenntnis bildet also eine Analyse der Bestimmung, und die Philosophie kann bezeichnet werden als „Bestimmungslehre."

Eine klare Analyse der Bestimmung hat man bisher überhaupt noch nicht unternommen und ist daher mit dem Wesen und der Bedeutung der Bestimmung im allgemeinen noch ziemlich unbekannt. Man ist geneigt, den Begriff der Bestimmung für so allgemein zu halten, daß eine Analyse desselben als ein durchaus unfruchtbares und werthloses Unternehmen erscheint. Wer mit uns den Versuch machen will, wird sich bald von der außerordentlichen Fruchtbarkeit dieser Analyse, die wir im folgenden Teile vornehmen wollen, überzeugen.

Dritter Teil.



Das System der Philosophie.



Erster Abschnitt.

Das Grundprinzip der Philosophie in seinen wichtigsten Erscheinungsformen.

§ 1. Das Wesen der Bestimmung.

Wir haben in der „Einleitung" die Bestimmung als das Allgemeinste und Unmittelbarste erkannt, was im Gebiet des Thatsächlichen vorkommt. Wir haben dadurch einen festen Ausgangspunkt für unsre philosophischen Betrachtungen gewonnen. Es wird nun unsre nächste Aufgabe sein, das Wesen der Bestimmung zu ergründen. Zu diesem Zwecke müssen wir uns Bestimmung klar vergegenwärtigen, damit wir nichts in unsere Betrachtung aufnehmen, was nicht in der Bestimmung schlechthin enthalten ist.

Mit dem Worte „Bestimmung" bezeichnen wir das So- oder Sosein, die unzweideutige Begrenzung und Feststellung. Wo Bestimmung ist, da ist kein Mehr oder Weniger, kein Anderssein in diesem oder jenem Sinne, sondern es ist gerade so, wie es ist.

Negativ ausgedrückt, ist eine Bestimmung ein Nicht-Mehr- und Nicht-Weniger-sein.

Bestimmung kann aufgefaßt werden als eine Abgrenzung nach zwei Seiten hin.

Jede „Bestimmung", jede „Abgrenzung", jede „Grenze" scheidet ein „Diesseits" von einem „Jenseits", ein „Innerhalb" von einem „Außerhalb", ein „A" von einem „Nicht-A", ein „Plus" von einem „Minus".

Durch die Bestimmung, die Grenze, wird eine **Zweiseitigkeit** gesetzt, — es wird eine **Trennung** hervorgerufen, — es wird ein Gegensatz bewirkt.

In dieser Zweiseitigkeit bleibt aber die Grenze *selber* notwendig **Eins.**[1])

Diese *Eine* Grenze nun ist aber an und für sich, objektiv betrachtet, beiden Seiten in gleicher Weise angehörig. Sie ist die Grenze von Plus gegen Minus und von Minus gegen Plus; von A gegen Nicht-A und von Nicht-A gegen A. Sie ist also auch das *Bindeglied* zwischen beiden Seiten: sie *trennt* die Seiten nicht nur, sondern *vereint* sie auch gleichzeitig; in ihr wird also der Gegensatz nicht nur erzeugt, sondern auch gleichzeitig *aufgehoben*.

§ 2. Die zwei Seiten der Bestimmung.

Durch die Bestimmung werden, wie wir sehen, zwei Seiten bestimmt. Fassen wir diese einmal näher ins Auge.

Betrachten wir die eine der Seiten, so schreiben wir dieser die Bestimmung zu. Wir haben ein „*Bestimmtes*", ein „A".

Durch die Bestimmung ist aber notwendig auch die *andere* Seite gegeben, da die Bestimmung ihrer Natur nach zweiseitig ist. Wir können daher das A nicht denken ohne ein Nicht-A als Ergänzung hinzuzudenken.

Zu jedem Bestimmten gibt es vermöge der Bestimmung ein „*Außerhalb*". Jedes Bestimmte ist als ein „+ A" in Gegensatz zu einem „— A" zu setzen. Nur dadurch kann die Bestimmung überhaupt erst *wirklich* werden.

Jedes Bestimmte wird als solches erst durch ein „*Außerhalb*" möglich, es ist bedingt durch ein außer ihm Liegendes.

Ganz dieselbe Betrachtung, die für die eine Seite gilt, gilt auch für die *andere*. Die andere Seite ist bedingt durch die erste, ebenso wie diese durch jene bedingt ist.

So bedingt also jede Seite eine andere und ist selber bedingt durch jene andere. Die beiden Seiten bedingen einander *wechselseitig*. Die ursprüngliche Bestimmung ist also als eine *Wechselbestimmung* aufzufassen. Nur als Wechselbestimmung ist Bestimmung möglich.

Die Einheit der Bestimmung enthält sonach zwei Seiten, die einander wechselseitig bedingen und ergänzen. Für sich wären jene Seiten

[1]) Ohne diese Einheit wäre eine Zweiseitigkeit überhaupt ein Unding. — Umgekehrt aber reden wir nur von *Einheit* eben vermöge der Zweiseitigkeit. Wir finden die Einheit gleichsam *in* der Vielheit und die Vielheit *in* der Einheit.

ganz bedeutungslos. Nur *in der Wechselbestimmung* und durch dieselbe haben sie Bedeutung. In der Wechselbestimmung werden sie *verwirklicht, realisiert*, und zwar jede einzelne *als* bedingt *durch*, und bedingend die andere. Die beiden Seiten der (Wechsel-) Bestimmung verleihen sonach einander *gegenseitig* Realität. *Dadurch nun wird die Wechselbestimmung zu einem in sich abgeschlossenen, auf sich selbst beruhenden, gleichsam sich selbst schaffenden, beharrenden Ganzen.*

Anm. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei darauf aufmerksam gemacht, daß wir es hier nur mit der Bestimmung in ihrer allgemeinsten Form und Bedeutung zu thun haben. Man enthalte sich zunächst jeden Versuches, das Gesagte durch eine Anwendung auf bestimmte Fälle der Erfahrung prüfen zu wollen! Sowie man das thut, bringt man meist ohne es zu wissen eine Reihe anderer Umstände und Voraussetzungen mit in die Betrachtung hinein, welche die unmittelbare Anwendung des Gesagten nicht zulassen. Man begnüge sich vorläufig damit, das Gesagte anzuerkennen lediglich auf Grund des Wesens der Bestimmung in ihrer allgemeinsten Bedeutung, auf Grund der oben gegebenen Erklärungen. Wie man von diesem Standpunkte aus zu einem vollen Verständnis der mannigfachen Bestimmungen, die uns die Erfahrung bietet, gelangen kann, das werden wir im Nachfolgenden darzulegen haben. — Bis dahin nehme man den oben entwickelten Begriff der Wechselbestimmung in keinem anderen Sinne als dem, den man erhält, wenn man die Gedankenreihe vollzieht, die uns oben jenen Begriff vermittelte.

Man betrachte also nicht „Wechselbestimmung" als identisch mit dem gewöhnlich so bezeichneten Begriffe. Was wir hier unter Wechselbestimmung verstehen, ist ein ganz eigenartiger Begriff, und darf nicht mit anderen vermengt werden.

Um aber gleichwohl unseren Begriff der Wechselbestimmung wenigstens einigermaßen zu versinnlichen, sei auf folgendes Beispiel hingewiesen. Denken wir uns eine convexe Fläche. Diese Fläche scheidet zwei Seiten von einander; beide werden durch dieselbe Fläche begrenzt und bestimmt, und es ist, absolut genommen, ungenau, die Fläche als „convex" zu bezeichnen, denn von der anderen Seite aus gerechnet wäre dieselbe Fläche als „concav" zu bezeichnen. Die Convexität ist gar nicht denkbar ohne Concavität und umgekehrt. Was von der einen Seite convex ist, ist notwendig von der anderen Seite concav. Die Concavität und Convexität stehen in innigster, wenn man so sagen darf, ideutischer wechselseitiger Verknüpfung. Sie sind nur *durch* einander und *mit* einander möglich und werden durch eine und dieselbe Bestimmung der Fläche gesetzt, während *für sich* betrachtet die Convexität die Concavität vollkommen ausschließt und aufhebt.

§ 3. Das Sein als Wechselbestimmung.

Wir haben bereits oben gezeigt, daß durch die Wechselbestimmung das Bestimmte Bestand, Realität erhält. Dieses *Bestandhaben* dürfen wir noch nicht ohne weiteres mit Sein identifizieren; wenigstens würde das wohl nicht ohne weiteres von allen gebilligt werden.

Was wir oben fanden, war das Bestehen der *Bestimmung* und der zwei Seiten als *Bestimmtes*. Dies bloße Bestehen kann man in gewissem Sinne als „Sein" bezeichnen. Es gibt aber noch eine zweite Bedeutung von „Sein", vermöge deren das Seiende als ein „Etwas" aufgefaßt wird, welches der Bestimmung zu Grunde liegt, dem die Bestimmung gleichsam nur als etwas Nebensächliches anhaftet.

Betrachten wir zunächst das Sein im ersten Sinne. — Ich *sehe* einen Gegenstand, ich kann ihn *betasten*. Die Übereinstimmung meiner sinnlichen Erregungen (besonders des Gesichts- und Tastsinnes) versichern mir, daß dieser Gegenstand *ist*. Wenn ich nun auch mich von einem Skeptiker wollte belehren lassen, daß hier noch eine Täuschung möglich wäre, so würde ich zwar zugeben, daß es möglich wäre, daß nicht dieser Gegenstand in Wirklichkeit sei, den ich mir denke, oder daß er nicht *an sich so* sei, wie ich mir ihn vorstelle. Aber *daß* etwas ist, das kann er mir nicht wegdemonstrieren. Die Bestimmungen, vermöge deren ich *glaubte*, dieser oder jener Gegenstand sei, sind mir unmittelbar gewiß; sie sind über alle Skepsis erhaben! Sie dienen ja überhaupt erst jedem Zweifel zur Unterlage. Wir zweifeln nicht an den *Bestimmungen*, sondern an der Richtigkeit der *Deutungen* derselben; die Zweifel erstrecken sich nur auf das, was das gewöhnliche Urteilsvermögen zu den Bestimmungen *hinzudenkt*.

„Sein" also im ersten und allgemeinsten Sinne bedeutet lediglich die *Thatsächlichkeit der Bestimmung*, das *Bestehen* der Bestimmung. Die Bestimmung, das Bestimmtsein (das „Sich-Äußern") ist das erste und wichtigste Kriterium des Seins.

Man pflegt aber dem Sein, wie wir bereits oben andeuteten noch eine weitere Bedeutung zu Grunde zu legen, als die soeben entwickelte. Man denkt sich in der Regel ein „Etwas", *das* bestimmt ist, dem die Bestimmung als Nebensächliches anhaftet. Es ist nun hierüber folgendes zu bemerken.

Die *Bestimmung* ist mir unmittelbar gewiß. Es kann nun der Skeptiker die Annahme eines Etwas, das bestimmt ist, das sich äußert, anzweifeln. Er hat dazu in gewissem Sinne ein Recht, denn jenes Etwas denken wir erst zu den Bestimmungen hinzu, nachdem uns dieselben gegeben sind. Wir können uns in bezug auf dieses Etwas täuschen; es ist uns nicht *unmittelbar* gegeben und hat nur Bedeutung in Beziehung zu der Bestimmung. Für *sich*, *ohne* Bestimmung

ohne eine „Äußerung", hätte ein „Etwas" schlechterdings keinen Sinn; es wäre gänzlich sinn- und bedeutungslos.

Wir verbinden aber mit Notwendigkeit, mit der Thatsächlichkeit der Bestimmung stets auch den Begriff irgend eines „Etwas", dem die Bestimmung gleichsam anhaftet. Es bedeutet also für uns dieses Etwas ein mit der Thatsächlichkeit der Bestimmung — also mit dem Sein in seiner allgemeinsten, oben charakterisierten Bedeutung — notwendig verknüpftes, also nicht etwas gleichsam als Nebensache zufällig hinzutretendes, das auch *fehlen* könnte, sondern ein *im Wesen der Bestimmung als solcher Enthaltenes*. Wir werden es also durch bloße Entwicklung von „Bestimmung" — indem wir uns weitere Rechenschaft über das *Wesen* von Bestimmung geben — abzuleiten haben. Dazu ist aber zunächst erforderlich, daß wir uns klar darüber werden, was es eigentlich ist, das wir mit jenem „Etwas" ausdrücken wollen.

Das „Etwas", das wir zu jeder Bestimmung hinzudenken, hat für uns gar keine selbständige Bedeutung. Fragen wir uns, warum wir es überhaupt annehmen, so können wir uns sagen: weil sonst die Bestimmungen keinen Halt, keine einheitliche Grundlage hätten; sie würden sonst „in der Luft schweben", sie würden in nichts zerfließen. Darum fassen wir die Bestimmungen auf als getragen durch ein Etwas. Das Etwas von dem wir reden hat lediglich für uns die Bedeutung des *Haltes*, der Bestand verleihenden Unterlage der Bestimmungen. In keiner anderen Weise kann es charakterisiert werden und lediglich in dem angegebenen Sinne ist es aufzufassen.

Wenn man nun sagt, jenes Etwas liege *außer* dem Begriff der Bestimmung und werde zu demselben begrifflich hinzugefügt, so trifft dies insofern zu, als es allerdings in dem gewöhnlichen Begriffe von Bestimmung nicht ganz enthalten ist. Der gewöhnliche Begriff von Bestimmung bezieht sich auf die eine *Seite* der Bestimmung (man versteht gewöhnlich unter Bestimmung die Bestimmtheit einer *Seite* der Wechselbestimmung). Wir lernten aber oben die Bestimmung von einem höheren Standpunkte aus kennen: als „*Wechselbestimmung*". In dem Begriff der Bestimmung als Wechselbestimmung aber ist jene Halt- und Bestand-verleihende Unterlage jeder Seite — also das, was jenes „Etwas" bedeutet — vollständig enthalten. Wir haben bereits oben gezeigt, wie die Bestimmung als Wechselbestimmung sich selber Bestand verleiht, wie sie auf sich selber beruht. Im folgenden Paragraph wollen wir dieses Verhältnis noch genauer betrachten.

§ 4. Die Wechselbestimmung als Substanz.

Wir hatten oben das Wesen der Bestimmung als Wechselbestimmung gekennzeichnet. Wir haben gesehen, wie zwei Seiten in der Wechselbestimmung sich gegenseitig bestimmen. Es kommt also jeder Seite ein „*Bestimmen*“, ein „*Bestimmungen-setzen*“, ein „*Sich-äußern*“, ein „*Wirken*“ *im allgemeinsten Sinne* zu. Wechselwirkung und Wechselbestimmung sind für uns übereinstimmende Begriffe. Wirken ist nur in Wechselwirkung möglich; es ist kein Wirken ohne Gegenwirkung denkbar. Von Gegenwirken ist aber nur die Rede im Verhältnis zu dem ursprünglichen Wirken; für sich betrachtet ist das Gegenwirken ein Wirken und hat das vorhin als „ursprünglich“ bezeichnete „Wirken“ zum Gegenwirken. Jedes Wirken ist, bezogen auf das ihm als Gegenwirken geltende Wirken, selber Gegenwirken.

Jedes Wirken *bestimmt* sein Gegenwirken; das Gegenwirken ist gleichzeitig mit dem Wirken und durch dasselbe notwendig bestimmt.

Indem nun jede Seite in der Wechselwirkung Wirken und Gegenwirken zugleich ist, ist sie *bestimmend* und *bestimmt* zugleich: bestimmend die andere Seite und zugleich bestimmt durch dieselbe. So verleihen sich die beiden Seiten gegenseitig Bestand. Für sich *allein* hätte ein Wirken, ein Bestimmen gar keinen Sinn; es wäre ein Wirken, das nichts wirkt — ein Unding! Die Wechselwirkung macht das einzelne (einseitige) Wirken erst möglich, indem sie ihm Beziehung zur anderen Seite gibt, und verleiht ihm *Halt*, *Bestand*, *Realität*. Sie ist also das eigentlich Reale, die wahre *Substanz*, die auf sich selber beruht, durch sich selber besteht; sie stellt in gewissem Sinne ein „*Absolutes*“ dar.[1])

Wie wir sahen, sind in der Wechselbestimmung die beiden Seiten als wirkend, bestimmend gesetzt. Die Bestimmung, die Bestimmtheit

erscheint bei dieser Art der Auffassung als aus diesem Wirken oder Bestimmen *hervorgehend*.

[1]) Es ist notwendig, daß man sich dies vollkommen klar macht. Es ist dies ein außerordentlich wichtiger Punkt.

Er ist *schwierig*, denn man hat keine Worte, die ihn ganz zu erläutern vermögen; die Worte, die uns zur Verfügung stehen, sind dem gewöhnlichen Denken angepaßt, welches solche Abstraktionen nicht kennt. — „Wechselwirkung“ bezeichnet gewöhnlich etwas anderes, als wir hier darunter verstanden wissen wollen! Das gewöhnliche Denken schreitet fort von den beiden Seiten zur Wechselwirkung und betrachtet die ersteren als das Primäre, die letztere als das Sekundäre. Unser oben dargelegter Begriff nun ist *keineswegs* eine *Umkehrung* dieser Auffassung! Seine Bedeutung geht vielmehr dahin, daß wir die beiden Seiten nicht *vor* der Wechselwirkung und letztere ebensowenig *vor den Seiten* setzen dürfen; sie bilden zusammen *ein Ganzes*. Die Seiten sind nicht nach der Wechselwirkung gesetzt und durch dieselbe, sondern *mit* der Wechselwirkung und *in* derselben. Sie bilden zusammen ein einheitliches Ganzes, das nur ungenau als Wechselwirkung bezeichnet wird, so lange wenigstens dieses Wort im gewöhnlichen Sinne genommen wird.

Unsere Wechselwirkung (als Substanz) ist von ganz eigenartiger Bedeutung, für die es bis jetzt noch kein selbständiges Wort gibt. Unsere bisherigen Darlegungen führten uns mit Notwendigkeit auf jenen Begriff. Der Sinn, in dem das Wort, mit dem wir ihn bezeichnen, zu nehmen ist, die Bedeutung jenes Begriffes, kann sich ausschließlich aus unserer Deduktion, nicht aus dem leeren Worte ergeben!

Es ist auch sehr zu beachten, daß wir uns hier auf einer außerordentlichen Höhe der Abstraktion befinden. Wir reden hier von „Substanz“, von „Wechselwirkung“ u. s. w.; doch die Begriffe, die wir hiermit bezeichnen, haben mit den gewöhnlich so bezeichneten Begriffen nur die allerallgemeinste Form gemeinsam. Das gewöhnlich sogenannte „Wirken“, im Sinne eines physikalischen Wirkens, die „Substanz“, im Sinne eines individuellen, mit gewissen Vermögen oder Kräften ausgestatteten Trägers aller Accidenzien, die „Wechselwirkung“, als Effekt des (zufälligen) selbständigen Zusammenwirkens verschiedener „Substanzen“ u. s. w. — alles dies werden wir erst aus unseren Grundbegriffen **abzuleiten** haben. Bis wir den Substanzbegriff und den Wirkungsbegriff des gewöhnlichen Denkens *vollständig* erkannt haben, werden wir noch eine lange Reihe von Deduktionen zu durchlaufen haben. Unser Begriff der Wechselwirkung liegt *höher* als jene Begriffe. Er stellt gleichsam das allgemeinste Schema aller Wesenheit dar. Hierin liegt die Schwierigkeit dieses Begriffes, aber auch seine außerordentliche *Wichtigkeit* begründet.

Nur dieser Begriff vermag *Einheit in die gesamte Philosophie zu bringen!* In welch hervorragendem Maße dies geschieht, werden wir später (besonders im 2. Abschn. dieses Teiles und im II. Bande) zeigen. Jedes Sich-entfernen von diesem Begriff schließt schon eine Einseitigkeit in sich. Nur von diesem Begriffe ausgehend läßt sich das ganze Universum einheitlich ableiten und erklären; nur von diesem Begriffe ausgehend lassen sich alle verschiedenen philosophischen Ansichten in einem gemeinsamen Gesichtspunkte, alles mögliche menschliche Denken in einem systematischen Ganzen vereinigen!

Natürlich soll das soeben Dargelegte nur dazu dienen, unseren Standpunkt von vornherein kurz anzudeuten und Mißverständnissen vorzubeugen. Die nähere Ausführung und der Beweis unserer Behauptungen wird erst später gebracht werden können.

Die Art der Anwendung und Behandlung des Begriffs der Wechselwirkung im Nachfolgenden wird übrigens seine Bedeutung noch klarer hervortreten lassen. Wir werden auch später versuchen, diesen Begriff und die aus ihm fließenden Ableitungen durch *Formeln* zu verdeutlichen (wie wir bereits in den Vorbetrachtungen „Zur Orientierung“ andeuteten).

Letzteres gilt natürlich nur relativ: es gilt nur dann, wenn wir unsere Betrachtung vom Wirken (Sein) der in der Wechselbestimmung gesetzten Seiten ausgehen lassen, wenn wir uns also von vornherein auf einen relativen Standpunkt stellen. In Wahrheit liegt das Verhältnis so, daß Bestimmung, Zweiseitigkeit, Wirken, Sein nur verschiedene Stufen der Betrachtung der Wechselwirkung darstellen, die als einheitliches untrennbares Ganzes aufzufassen ist. Es gibt in ihr eigentlich kein Primäres und Sekundäres. Sie ist vielmehr Ein identisches Ganzes, das zwar von verschiedenen Punkten aus betrachtet, aber nicht wirklich in Teile zerlegt oder in ein Vorher und Nachher unterschieden werden kann.

Der Anblick, den es von verschiedenen Punkten aus gewährt, ist ein verschiedener, und es ist gut, diesen verschiedenartigen Anblick kennen zu lernen; nur muß man sich stets der Relativität des Standpunktes bewußt bleiben und darf nicht das, was in irgend einem Punkte das Nächstliegende ist als das Primäre (im Sinne eines absolut Primären) bezeichnen.

Wir werden später sehen, daß die auf den verschiedenen möglichen Standpunkten der Betrachtung der Einen „Wechselwirkung" sich ergebenden Formen der letzteren alles Sein in seinen verschiedenen möglichen Erscheinungsformen repräsentieren. Alle unsere späteren Entwicklungen sind daher im wesentlichen eine Darstellung der „Wechselwirkung" von den verschiedensten Gesichtspunkten aus.

Die verschiedenen Ausgangspunkte der Betrachtung unterscheiden sich durch die Art der Verknüpfung der verschiedenen Seiten des Ganzen mit oder in jenen Punkten. Je unmittelbarer die Seiten in einem Punkte vereinigt sind, einen desto unmittelbareren und klareren Einblick bekommt man in die wahren, objektiven Verhältnisse, wenn man von diesem Punkte in der Betrachtung ausgeht. Am unmittelbarsten sind nun alle Seiten in dem Punkte verknüpft, den wir oben als „(Wechsel-) Bestimmung" kennzeichneten. Darum wählten wir diesen als Ausgangspunkt, ohne aber diese (Wechsel-)Bestimmung als ein Primäres, vor allem anderen Gegebenes, das andere erst Erzeugendes hinstellen zu wollen. Sie ist vielmehr in und mit dem Anderen gleichzeitig und untrennbar gegeben. Die Begriffe „primär" und „sekundär" sind nur relativ giltig.

Darum konnten wir von den Seiten ausgehen (indem wir denselben ein „Wirken", „Bestimmen", zuschreiben) und gelangen dann

durch die „Wechselbestimmung" zur „Bestimmung", die uns alsdann als sekundär, aus dem Bestimmen, Wirken, — Sein — hervorgehend erscheint. — Auf diesem Standpunkt der Betrachtung steht aber (aus natürlichen, psychologischen Gründen, die noch später sich uns darstellen werden) das gewöhnliche kunstlose Denken, welches daher die Bestimmung als Effekt eines Wirkenden (Seienden), und letzterem als Sekundäres anhaftend auffaßt.

Hierin erkennen wir die Ursache des Begriffes der Substanz als eines den Accidentien (Bestimmungen) vorausgehenden, die Bestimmungen Tragenden.

Die folgende Betrachtung wird uns noch zu einer vollkommneren, tieferen Erkenntnis dieses Begriffes gelangen lassen.

Wir erkannten die Wechselwirkung als ein auf sich selbst beruhendes, sich selbst gleichsam erzeugendes Ganzes, und bezeichnen sie daher als das eigentlich Reale, als die wahre Substanz. Dann hätten wir gleichsam eine „Ursubstanz", die sich aber wesentlich von unserm gewöhnlichen Substanzbegriff unterscheidet, da wir letzteren vorzüglich auf die verschiedenen Seiten der Wechselwirkung anwenden, indem wir jenen Seiten individuelle Substanzialität zuschreiben.

Nun können wir aber die Wechselwirkung auffassen als Wechselwirkung jedes einzelnen Gliedes mit dem anderen. Wir stellen uns auf den Standpunkt der einzelnen Glieder und schreiben jedem derselben gleichsam eine besondere (individuelle) Wechselwirkung mit dem anderen zu. Es ist dies nur eine Beschreibung der Wechselwirkung von dem Standpunkt der verschiedenen Seiten aus. Es würde dabei die Wechselwirkung gleichsam auf dem Standpunkt der Einzelglieder jedesmal wiederholt; während sie uns vorher als eine Wechselwirkung zwischen a und b erschien, stellt sie sich uns bei dieser Art der Betrachtung dar in einer doppelten Form: entweder als Wechselwirkung von a mit b oder als eine Wechselwirkung von b mit a. So gelangen wir durch diese Art der Betrachtung der Wechselwirkung zu einer Mehrheit relativer, individueller Wechselwirkungen.

Jedes Glied erscheint dann als ein vermöge dieser Wechselwirkung auf sich Beruhendes, aber gleichwohl nur Relatives sich auf ein außer ihm liegendes Beziehendes; sie erscheint als eine **individuelle, relative**

Substanz, die zu einer anderen gleichartigen Substanz in engsten Beziehungen steht.

Dieser soeben entwickelte Substanzbegriff ist mit dem des gewöhnlichen Denkens: mit dem „Etwas", das wir oben betrachteten ziemlich übereinstimmend. Der Substanzbegriff wird im folgenden noch wesentliche Erweiterungen und Ergänzungen erfahren, besonders durch Betrachtung der „Substanzen höherer Ordnung".

§ 5. Die Relativität aller Bestimmung.

Wir bezeichneten die Wechselwirkung als das einzige Reale, als das Realität und Bestand Verleihende und in gewissem Sinne als das Absolute. Es wird dies vielleicht manchen befremdet haben, da doch die Bestimmung stets etwas Relatives ist, das nicht mit der Wechselbestimmung so wie es ist notwendig gegeben ist. Zwar ist keine Wechselbestimmung ohne Bestimmung überhaupt möglich. Die Wechselbestimmung setzt Bestimmung, und mit der Bestimmung ist auch Wechselbestimmung gegeben. Bestimmung und Wechselbestimmung sind untrennbar vereint. Aber die Wechselbestimmung an sich ist indifferent für diese oder jene Bestimmung. Sie setzt nicht aus sich selbst grade diese oder jene bestimmte Grenze, sondern nur Grenze überhaupt. Gleichwohl aber muß eine bestimmte Grenze, eine reale Bestimmung gegeben sein, wenn Wechselwirkung stattfinden soll.

Was wir bis jetzt erkannt haben, ist lediglich folgendes: Wenn etwas ist, so ist es nur in der Wechselwirkung und durch sie; aber aus sich setzt die Wechselwirkung nur Sein und Bestimmtheit überhaupt. Sie bedeutet also bis jetzt für uns nur die Form alles Seins. Ihr muß noch die „Materie", die Bestimmtheit gegeben werden.

Wir erkennen hieraus, daß wir uns vermöge des Begriffs der Wechselwirkung, wie wir ihn hier verstehen, noch keineswegs bis zum höchsten und letzten Punkte erhoben haben, von dem das Universum in allen seinen Bestimmungen abgeleitet werden kann. Wir werden also, wofern dies uns überhaupt möglich ist, noch eine Relativität, eine Einheitigkeit in dem Begriffe beseitigen müssen, wenn auch die Relativität der Bestimmtheiten in dem allgemeinen Begriffe aufgehen soll.

Bleiben wir vorläufig einmal auf unserem gegenwärtigen Standpunkte stehen, so ist Folgendes klar. Gehen wir nicht über den Begriff

der Wechselwirkung, wie wir ihn bisher kennen lernten, hinaus,[1]) so müssen wir der Wechselwirkung eine Bestimmtheit zuschreiben. Nun ist zwar Bestimmtheit überhaupt als solche in der Wechselwirkung notwendig enthalten, keineswegs aber ist diese oder jene genau definierte Bestimmtheit in der Wechselwirkung an sich schon enthalten. Gleichwohl aber kann Wechselwirkung nicht ohne eine solche (definierte) Bestimmtheit realisiert werden. Wie gelangen wir nun zu einer solchen Bestimmtheit? Aus der Wechselwirkung dürfen wir nicht herausgehen; außerhalb der Wechselwirkung kennen wir nichts; ein „Außerhalb" gibt es nur in der Wechselwirkung und durch dieselbe (als Gegensatz zu einem „Innerhalb"). Ein „Außerhalb" das nicht in einer Wechselwirkung gegeben wäre, wäre ein Unding.

Wollte man nun auch annehmen, daß es ein Außerhalb zu unserer Wechselwirkung gäbe in der Weise, daß unsere Wechselwirkung mit jenem „Außerhalb" durch eine Wechselwirkung „höheren Grades" vereint wäre, so wäre doch damit wenig gewonnen, denn wir würden uns genötigt sehen, auch für diese (höhere) Wechselwirkung wiederum ein Außerhalb – eine noch höhere Wechselwirkung — anzunehmen, und so ohne Ende! Das zu Erklärende würde doch stets unerklärt bleiben, denn jede höhere Wechselwirkung würde wieder eine definierte Bestimmtheit enthalten: sie würde nämlich grade diese bestimmte (niedere) Wechselwirkung in sich schließen.

Auch Fichte hatte die Unmöglichkeit erkannt, von dem von uns oben näher charakterisierten Standpunkte aus zu einer definierten Bestimmung zu gelangen. Er sagt (in der Ersten Darlegung der „Wissenschaftslehre") man müsse entweder zu einem für uns gänzlich unfaßbaren Anstoß (einem Außerhalb) oder zu einer für uns durchaus unfaßbaren und unrealisierbaren unendlichen Reihe seine Zuflucht nehmen, um dem Erkenntnisdrang wenigstens einigermaßen (formell) Genüge zu thun; über das Unfaßbare kämen wir aber trotzdem nie hinaus. Wollte man zur Lösung des Problems sich auf Gottes Schöpferkraft berufen, so wäre damit gar nichts gewonnen. Es würde dadurch nur die Unfaßbarkeit bemäntelt, nicht aber beseitigt. — Auch die „absolute Freiheit", die Fichte später zu Hilfe nahm, verhüllt nur das Problem, löst es aber nicht! Wenn wir auf den Grund gehen,

---

[1]) Ob wir wirklich darüber hinausgehen können oder nicht, das wird später zu behandeln sein.

kommen wir stets wieder auf denselben Punkt zurück: nämlich, daß jene Unfaßbarkeit, von der wir oben redeten, besteht.

Dieser Punkt bildet den einzig möglichen Ausgangspunkt für die philosophische Theologie. Diese kleidet jene durchaus negative Erkenntnis in positive Form. Sie macht aus der Unfaßbarkeit des Bestimmtseins ein unfaßbares Bestimmendes, das sie „Gott“ benennt.[1]) Die Vernunft aber vermag diesen positiven Begriff schlechterdings nicht zu vollziehen. Sie kann sich hier nur negativ verhalten und sich ihrer Unfähigkeit bewußt werden, jenen Begriff zu fassen. Sie muß aber auch gleichzeitig jeden Versuch der Personifizierung der Unfaßbarkeit als unberechtigt zurückweisen. Es beginnt hier das Gebiet des religiösen Glaubens, der seine Stütze hat in dem (meist unklaren) Bewußtsein der Unfaßbarkeit, das jedem Menschen innewohnt (das sogen. Gottesbewußtsein). Die Eigenschaften, die der Glaube dem höchsten Wesen beilegt, sind Analogien der uns faßbaren Welt (Anthropomorphismen), die das Unfaßbare in das Gebiet des Faßbaren ziehen sollen.

Das Gesagte gilt nur unter der Voraussetzung, daß die Welt zufällig bestimmt sei.[2]) Diese Voraussetzung werden wir später noch genauer zu prüfen haben, und es wird sich uns dann zeigen, daß diese Voraussetzung zwar für uns als bestimmte Glieder der Wechselbestimmung zutrifft, nicht aber absolute Richtigkeit besitzt! Wir vermögen also — wie wir sehen werden — jene Voraussetzung, also auch jene Unfaßbarkeit, als individuell zu erkennen. Dies wird dann unsere letzte und höchste, nur noch negative Erkenntnis sein, die uns formal über uns selbst als bestimmte Wesen hinaus zu dem Mittelpunkte und Ursprung alles Seins hinführt.

§ 6. Die Form alles individuellen Seins.

Bevor wir zu jener schlechthin höchsten und letzten menschlichen Erkenntnis gelangen können, müssen wir uns zunächst Rechenschaft geben

[1]) Dieser Begriff entspricht dem weiter oben erwähnten unfaßbaren Anstoß Fichtes. — Wie bereits oben bemerkt, ist jedoch eine zweite Einkleidung des Unfaßbaren möglich: durch eine unendliche Reihe. Zu dieser nehmen in der Regel jene Lehren ihre Zuflucht, denen aus irgend welchen Gründen die Annahme eines persönlichen Gottes nicht zusagt.

Beide Annahmen sind bis zu einem gewissen Grade gleichberechtigt, weshalb keine vom Standpunkt der anderen aus streng widerlegt werden kann.

[2]) Diese Voraussetzung bildet ja auch die Grundlage aller Gottesbeweise!

über den Zusammenhang alles individuellen Seins, über das Wesen und die allgemeinste Form desselben. Nehmen wir eine Wechselwirkung als gegeben an, so müssen wir dieselbe als in einer bestimmten Weise gesetzt denken. Die Wechselwirkung wird nun auf sich selbst beruhen; sie wird sich selbst erhalten und ein sich abgeschlossenes Ganzes bilden, wie wir früher ausführlich zeigten.

In der Wechselwirkung sind nun zwei Seiten bestimmt, jede einzelne ist getragen durch die andere und hat dadurch für sich Bestand. Sie wird dadurch zu einer „individuellen Substanz“.

Dies ist sie aber nur dadurch, daß sie mit der anderen Seite zu einem Ganzen vereint ist. Sie ist nur insofern individuelle Substanz, als sie gedacht wird als bestimmt durch die andere Seite. Sie schließt also als Substanz die andere Seite, als von ihr selber untrennbar notwendig in sich, setzt sie aber gleichzeitig außer sich. Sie schließt die andere Seite in sich als (vermöge der einheitlichen untrennbaren Wechselwirkung, in der und durch die sie beide gegeben sind) notwendig zu ihrem Wesen gehörig; sie setzt sie außer sich als in der Wechselwirkung ihr entgegengesetzt und von ihr unterschieden (vermöge der Zweiseitigkeit und des trennenden Charakters der Bestimmung).

Bezeichnen wir eine absolute Wechselwirkung, in der eine Bestimmtheit a gesetzt ist, in folgender Weise:

$$+ \leftarrow a \rightarrow -$$

so ist dieselbe, von der einen Seite betrachtet, ein —, von der anderen Seite ein +; — und + haben aber für sich allein gar keine Bedeutung, sie erhalten diese erst in ihrer wechselseitigen Beziehung, in der die Bestimmung a gesetzt wird.

Bezeichnen wir das — und +, durch deren Wechselbeziehung a erzeugt wird, als — (a) und + (a), so haben wir sonach eine Wechselbeziehung zwischen — (a) und + (a), die wir nunmehr folgendermaßen schreiben müssen:

$$-(a) \leftarrow a \rightarrow +(a)$$

Durch diese Schreibart kann zuweilen die Darstellung der Formeln vereinfacht werden.

Soll ausgedrückt werden, daß die Bestimmtheit, die in der Wechselwirkung gesetzt ist, als Bestimmung der einen resp. der anderen Seite aufgefaßt wird, so haben wir zwei „bestimmte Seiten“ als in

Wechselwirkung stehend, und die Formel lautet, wenn man die bestimmten Seiten als (+ a) und (— a) bezeichnet:

$$(+a) \longleftrightarrow (-a)$$

Auf dieser Stufe der Betrachtung wird jedoch den beiden Seiten noch keine individuelle Substantialität, sondern nur Realität vermöge der Bestimmtheit zugeschrieben.

Indem nun aber die Bestimmung (a) einer Seite zugeschrieben, (d. h. als Bestimmung dieser Seite aufgefaßt) wird, wird *durch* diese Bestimmung (die ja ihrer Natur nach *zweiseitig* ist) notwendig auch die Beziehung zur *anderen* Seite mit in die eine Seite hereingezogen.

Die *einzelne* **Seite** (als *bestimmte* Seite) muß also *genau* geschrieben werden:

$$\left(+ \leftarrow a \rightarrow (-) \right)$$

respective

$$\left(- \leftarrow a \rightarrow (+) \right)$$

Die einzelne Seite erscheint nun als *individualisiert*, als *selbständig*. Durch die Bestimmung ist die Wechselbestimmung in sie verlegt worden; sie erscheint als individuelle Wechselbestimmung der betreffenden Seite mit der anderen. Durch die (individualisirte) Wechselwirkung erscheint die Seite als *bestehend*; sie besitzt *individuelle* **Substantialität,** sie ist, wie man auch sagen kann, „*substanzielles Individuum*". Die individuelle Wechselwirkung kann charakterisiert werden als die untrennbare, absolute Wechselwirkung (— Die wahre Substanz —) dargestellt vom individuellen Standpunkte der einen Seite aus.

Wenn die Wechselwirkung als individualisiert betrachtet wird, kann sie nicht gleichzeitig als *absolut* angesehen werden. Die „individuelle *Substanz*" **als solche** kann also nicht als in Wechselwirkung stehend mit der anderen Seite (als individueller Substanz) betrachtet werden, da die Wechselbeziehung *in die Seite selber verlegt* ist (individualisiert ist, — durch Beziehung der Bestimmung a auf die Seite). Gleichwohl aber stehen die individuellen Substanzen in engster Verknüpfung mit einander, die aber gleichsam nur durch ein *inneres* „*Gesetz*" der individuellen Substanzen hervorgerufen ist, welches durch die absolute

Wechselwirkung bedingt ist, durch die beide Substanzen gegeben sind, und von welcher beide Substanzen gleichsam ein individuelles „Abbild" sind.[1])

Betrachten wir nunmehr diese „individuelle Substanz", die alles individuelle Sein in seiner allgemeinsten Form darstellt, genauer, so finden wir darin eine **Analogie** zu dem **Bewußtsein.**

Das Bewußtsein ist seinem Wesen nach ein *Bestimmtsein*, das gleichzeitig auf zwei entgegengesetzte Seiten bezogen wird, und zwar ist dieses Bestimmtsein betrachtet von dem Standpunkt der einen Seite, die als „Innerhalb" im Gegensatz zu der anderen, dem „Außerhalb", gesetzt wird.

Die Bestimmtheit bezogen auf das „Innerhalb" — das Ich, das Subjekt, — wird gewöhnlich als Empfindung[2]) bezeichnet. *Dieselbe* Bestimmtheit bezogen auf das „Außerhalb" — das Nicht-Ich — erscheint als Eigenschaft eines Objekts, eines Dinges.[3])

Ganz analog mußten wir von der *individuellen Substanz* sagen, sie sei charakterisiert durch eine Bestimmung, die nach zwei Seiten hin bezogen wird, und zwar betrachtet vom Standpunkt der einen Seite aus.

Es liegt daher nahe, die allgemeinste Form des individuellen Seins mit dem Bewußtsein oder mit Empfinden und Vorstellen *seiner allgemeinsten Form* nach, zu identifizieren, wie es auch thatsächlich vielfach geschehen ist. Doch muß man sich dabei vor Mißverständnissen hüten, da zu leicht mit dem Begriff des Bewußtseins eine Reihe anderer Begriffe und Vorstellungen verknüpft werden, die mit dem von uns oben definierten Begriff zunächst nichts gemein haben. Das Bewußtsein in der entwickelten Form, wie es uns aus innerer Erfahrung bekannt ist, ist nur ein spezieller Fall jenes allgemeinen Begriffes und wird noch von uns genauer zu charakterisieren sein. Jedenfalls kann der Unterschied zwischen dieser Form des Bewußtseins und einem beliebigen anderen Sein kein wesentlicher, sondern lediglich ein *gradueller* sein, da, wie wir eben sahen, das, was das eigentliche Wesen dieses Bewußtseins in

---

1) Man vergl. hiermit die Leibniz'sche „Monadologie", insbesondere die Lehre von der Übereinstimmung der Substanzen vermöge der „präftabilierten Harmonie". Wir werden hierauf noch näher zurückkommen.

2) Unter „*Empfindung*" verstehen wir eine *einfache*, unzerlegbare Bestimmung (als Bewußtseinsthatsache); einen Empfindungskomplex dagegen bezeichnen wir als Vorstellung.

3) So wird z. B. die Bestimmung einer Farbe einmal als Empfindung dem *Ich*, dann als Qualität dem *Nicht-Ich* zugeschrieben.

seiner allgemeinsten Form ausmacht, nichts ist als die allgemeine Form **alles** individuellen Seins.

Es sei hier zur Erläuterung darauf aufmerksam gemacht, daß man zum Wesen des Bewußtseins in unserem Sinne nicht die Erinnerungs- und Einbildungskraft, das höhere begriffliche Denken und das sogenannte freie Wollen rechnen darf, da diese, wie wir sehen werden, lediglich durch die Art der Verknüpfung individueller Substanzen bedingt sind. Sie sind eine Folge der „*Organisation*", welche gleichsam ein „Individuum höherer Ordnung" darstellt, das wir später einer eingehenderen Betrachtung unterziehen werden.

Verfolgen wir die Stufenleiter des Bewußtseins durch die ganze organische Welt, vom Menschen herab bis zum „niedrigsten" Organismus, zur einfachen Zelle und zum belebten Schleimklümpchen, zur Amöbe! Welche zahllosen Grade des Bewußtseins finden wir hier! Die Übergänge von einer Gattung von Geschöpfen zu einer anderen finden so allmählich statt, daß wir eine *Grenze* in der organischen Welt, wo das Bewußtsein aufhören sollte, nur gänzlich *willkürlich* annehmen könnten. Die enge Verwandtschaft aller Geschöpfe mit einander und der Umstand, daß wir das Bewußtsein als das eigentlichste innerste Wesen unserer selbst auffassen müssen, lassen die Annahme einer *Bewußtseinsgrenze* innerhalb der Stufenleiter der organischen Welt als widernatürlich erscheinen. — Wo aber hat diese Stufenleiter ihre unterste Grenze? Wo finden wir einen „niedrigsten" Organismus? Wo ist die Scheidewand zwischen organischer und anorganischer Natur? — zwischen dem Bewußtsein und dem sogenannten „bewußtlosen" Sein? Wäre der Unterschied nicht ein gradueller, sondern ein wesentlicher, so müßte die Grenze zwischen beiden ganz unzweifelhaft bestimmbar sein! Das ist aber nicht der Fall. Ganz allmählich gelangt man durch alle Stufen des höheren Bewußtseins hindurch in das Gebiet des „Anorganischen" und zu den einzelnen Molekülen und Atomen, denen nur durch Willkür das Bewußtsein — wenigstens in seiner *allgemeinsten Form* — abgesprochen werden könnte.

Freilich wird der Abstand zwischen dem Bewußtsein des Atoms und dem menschlichen Bewußtsein ebenso groß sein, wie der Unterschied des einfachen Atoms von dem mit unendlicher Feinheit und Vollkommenheit gebauten menschlichen Organismus; er wird zu vergleichen sein dem

Unterschiede eines Wesens niederer Ordnung zu einem auf gleicher Grundlage ruhenden Wesen einer *vielfach höheren Ordnung*.

Den Unterschied des einfachen Elementarbewußtseins (wie wir die oben näher entwickelte allgemeinste Form alles individuellen Seins benennen wollen) von dem höheren (menschlichen) Bewußtsein werden wir später noch eingehender betrachten,[1] nachdem wir uns über eine Reihe anderer, dabei in Betracht kommender Fragen Rechenschaft gegeben haben, vorzüglich über die Wechselwirkung einer Vielheit von Gliedern und über das Wesen der Stetigkeit.

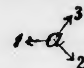
---

§ 7. Die Vielheit in der Wechselwirkung.

Wir haben bisher die Wechselwirkung als eine Wechselwirkung *zweier* Glieder betrachtet. Es geschah dies mit einer gewissen Notwendigkeit. Wir erkannten die Glieder als eine Art Gegensatz; als solcher konnten sie nur zwei sein.

Von einer Gegensetzung können wir indessen nur reden vom Standpunkte der *individuellen* Wechselwirkung aus; nur von diesem Standpunkte aus können wir von einem „Innen" und „Außen", von einem „Diesseits" und „Jenseits", von einem „A" und „non A" u. s. w. reden. Erst durch diese Gegensetzung würden die Glieder individualisiert, wird die Wechselwirkung zu einer individuellen. Im Wesen der *absoluten* Wechselwirkung an sich liegt dieser Gegensatz, diese Zweiheit keineswegs enthalten. Eine zweiseitige Wechselwirkung ist also nur ein spezieller Fall der Wechselwirkung. Solange wir uns nicht bei unserer Betrachtung auf diese oder jene Seite stellen und deren individuelles Verhältnis zum Ganzen ins Auge fassen, liegt keine Nötigung vor, eine Zweiseitigkeit der Bestimmung vorauszusetzen.

Betrachten wir daher beispielsweise — vorläufig nur als theoretisch zulässiges Problem — eine *dreiseitige* Wechselwirkung. Eine solche wäre etwa in folgender Weise zu versinnlichen:



Hierin sind drei Seiten gesetzt:
1 2 3

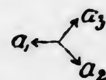
---

[1] Im letzten Kapitel des folgenden Abschnitts.

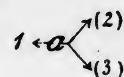
Einzeln für sich betrachtet haben diese jedoch gar keinen Sinn. 1 ist eine Seite der notwendig dreiseitigen Wechselwirkung und ist daher seinem Wesen nach bedingt durch 2 und 3, mit denen es zusammen in der Wechselbeziehung steht, die durch die Bestimmung a charakterisiert ist.

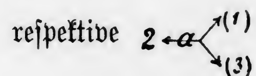
Betrachten wir nun die Seiten als bestimmt durch a, so erhalten wir drei bestimmte Seiten, die wir kurzweg als a_1, a_2, a_3 bezeichnen wollen.

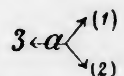
Die Wechselwirkung, dargestellt durch die bestimmten Seiten, ist also zu schreiben:



Die Seiten bestehen nur durch die Wechselwirkung. Die Seiten als bestehend, als „individuelle Substanzen", müssen also als (individuelle) Wechselwirkung dargestellt werden, wie wir bereits früher sahen. — Indem nun die Bestimmung a den Seiten zugeschrieben wird, wird eben durch diese Bestimmung, die ihrer Natur nach dreiseitig ist, die Beziehung zu den anderen Seiten in die eine Seite verlegt; die Seite wird gesetzt als bedingt durch die beiden anderen und diesen entgegengesetzt. Die Wechselwirkung wird bei dieser Art der Betrachtung individualisiert. Die Seiten als individuelle Substanzen sind also darzustellen wie folgt:







Man kann sie auch folgendermaßen darstellen:

$$1 \leftarrow a \rightarrow \binom{2}{3}$$

$$2 \leftarrow a \rightarrow \binom{1}{3}$$

$$3 \leftarrow a \rightarrow \binom{1}{2}$$

Betrachtet man die Seiten als bestimmt durch a, so erhält man für die individuellen Substanzen folgende Formeln:

$$a_1 \longleftrightarrow \binom{a_2}{a_3}$$

$$a_2 \longleftrightarrow \binom{a_1}{a_3}$$

$$a_3 \longleftrightarrow \binom{a_1}{a_2}$$

In der (absoluten) Wechselwirkung dreier Glieder sind also drei individuelle Wechselwirkungen gesetzt; dieselbe eine Wechselwirkung ist gleichsam dreimal von verschiedenen Standpunkten wiederholt und wir haben dadurch drei individuelle Wechselwirkungen, drei individuelle Substanzen, drei „Individuen".

Denken wir uns statt dreier Glieder der Wechselwirkung eine beliebig große Zahl, so erhalten wir eine entsprechende Zahl individueller Substanzen.

Wir sehen auch nunmehr, daß die individuelle Wechselwirkung sich stets als eine zweiseitige darstellt; sie ist ihrer Natur nach zweiseitig.

Da alles Sein nur in Wechselwirkung beruht, so müssen wir das ganze Universum als in einer Wechselwirkung beruhend auffassen. In dieser sind nun individuelle Substanzen bestimmt. Bei genauerer Betrachtung erkennen wir in ihnen die Leibniz'schen Monaden.[1])

Wir könnten die ganze Monadologie ohne weiteres ableiten, indem wir das Wesen der Monade als individueller Substanz in dem von uns dargelegten Sinne entwickelten.

Die individuellen Substanzen ruhen sämtlich in der absoluten Substanz, — der absoluten Wechselwirkung. (Die Monaden gehen hervor aus einer Urmonade, „monas monadum", welche die „ursprüngliche einfache Substanz" sein soll; sie sind gleichsam „Ausstrahlungen" derselben.)

Sie sind gleichsam Wiederholungen der absoluten Substanz (Wechselwirkung) von individuellen Standpunkten aus (Leibniz nennt daher die Monaden „Abbildungen" der Urmonade oder Ursubstanz).

Jede individuelle Substanz schließt daher die Wechselwirkung als Ganzes in sich; sie ist gleichsam eine Abbildung des gesamten Uni=

[1]) Wir haben bereits Seite 75 darauf hingewiesen.

versums (der Wechselwirkung aller Glieder) von individuellem Standpunkte aus. (Daher nennt Leibniz die Monade einen „lebendigen Spiegel" des Universums, eine „Konzentration" des Universums in einem Punkte.)

Die individuelle Substanz beruht ganz auf sich selbst; sie steht als solche mit keiner anderen in Wechselwirkung, da in der individuellen Substanz die Wechselwirkung individualisiert ist. Die individuelle Substanz bildet also ein in sich abgeschlossenes Ganzes. (Daher sagt Leibniz, die Monaden hätten „keine Fenster", durch die ihnen Einwirkungen von außen zukommen könnten.)

Gleichwohl aber stehen die individuellen Substanzen in engsten Beziehungen zu einander. Diese Beziehungen haben aber einen höheren Grund: sie sind bedingt durch die absolute Wechselwirkung, in der alle gemeinsam ruhen, in der alle Seiten bestimmt und in Wechselbeziehung gesetzt sind. (Daher sagt Leibniz, die Monaden ständen in einer vollkommenen Harmonie, die aber ihren Grund habe nicht in einer unmittelbaren gegenseitigen Einwirkung, sondern in den Beziehungen, in denen sie von vornherein in der „Urmonade", in der „Ursubstanz" stehen, aus der sie alle hervorgehen. Sie stehen in einer in der Urmonade „prästabilierten Harmonie".)

Im vorigen Paragraph fanden wir in der allgemeinsten Form des individuellen Seins das Bewußtsein in seiner allgemeinsten Form dargestellt. (Ganz analog bezeichnet Leibniz das Wesen der Monade als ein „Vorstellen", was bei ihm dasselbe ist, was wir als „Bewußtsein in allgemeinster Form" bezeichnen.)[1]

In ähnlicher Weise lassen sich, wie wir im II. Bde. ausführlicher nachweisen werden, alle philosophischen Ansichten mit der unsrigen aufs beste vereinen, und wir gelangen zu der Erkenntnis, daß alle philosophischen Ansichten im Grunde genommen ganz dieselben Ideen darstellen, wofern sie sich auf denselben Gegenstand beziehen. Der Unterschied liegt nur in der größeren oder geringeren Klarheit, in den Worten und in dem Standpunkte, von dem aus der Gegenstand

[1] Mit Bewußtsein bezeichnen wir nur das höhere, „mit Erinnerungskraft verbundene Vorstellen".

betrachtet wird.[1] Wir können, wie wir sahen, die Leibniz'sche Lehre verstehen und vollständig entwickeln, wenn wir als Ausgangspunkt die absolute Wechselwirkung wählen, inwiefern sie eine Vielheit individueller Wechselwirkungen setzt. Die Kant'sche Lehre läßt sich ähnlich in ihrer wahren Bedeutung einsehen und entwickeln, wenn man die individuelle Substanz (das „Gemüt") als solche für sich betrachtet.[2]

---

§ 8. Das Wesen der Stetigkeit.

Die Glieder einer Wechselwirkung schließen einander gegenseitig aus; gleichwohl aber sind sie andrerseits aufs engste miteinander vereint. Betrachten wir z. B. eine Wechselwirkung zweier Glieder. Diese Wechselwirkung ist Eins und untrennbar. Gleichwohl stellt sie andrerseits eine Zweiheit dar. (Man könnte sie vergleichen zwei Punkten, die einander berühren, ohne doch in einen zusammen zu fließen.)

Indem so die Wechselwirkung zwei Glieder auseinandersetzt, **trennt**, und doch andrerseits aufs engste **verbindet**, erzeugt sie das Element des Stetigen.

Das Wesen der Stetigkeit besteht in der unmittelbaren Verschmelzung einer Zweiheit zu einer Einheit. — Zur näheren Erläuterung des Stetigkeitsbegriffs sei auf Folgendes hingewiesen.

Das Element der Linie besteht aus zwei nicht ineinander übergehenden Punkten, die aber gleichwohl miteinander untrennbar verknüpft sind. Betrachtet man die Punkte einzeln, so bilden sie keinen integrierenden Teil der stetigen Linie. Aus Punkten entsteht keine Linie! Erst durch die wechselseitige Verknüpfung zweier Punkte miteinander zu einem Elemente entsteht ein stetiges Element, ein integrierender Teil der Linie. Ein Punkt an sich ist überhaupt ganz bedeutungslos; er erhält erst Bedeutung durch seine Verknüpfung mit anderen Punkten. Ein Punkt hat nur Sinn innerhalb eines Stetigen, als eine Seite des stetigen Elements.

[1] Diese Ansicht soll schon Ammonius Sakkas, der Stifter des Neuplatonismus, entwickelt haben. Ihm stellen alle philosophischen Systeme nur eine und dieselbe Wahrheit dar. Unterschiede fänden nur statt in einzelnen unwesentlichen Punkten und in den Worten. — Ähnliches scheint Leibniz und Anderen vorgeschwebt zu haben. Man vgl. den 2. Abschn. sowie die genaueren Ausführungen im II. Band.

[2] Wir verweisen auf unsere Ausführungen im I. Teil.

Häufig wird allerdings auch das Element des Stetigen selber als „stetiger Punkt“ oder kurzweg als „Punkt“ bezeichnet und ist alsdann wohl zu unterscheiden von dem wahren (mathematischen) Punkte, den wir oben zunächst im Auge hatten.

Redet man von einem *Zeitpunkte*, so hat man in der Regel einen *stetigen Punkt*, ein *Zeitelement* im Sinne. In dem Zeitelement sind ebenso wie in dem räumlichen (Linien-) Element zwei Seiten zu unterscheiden: die Vergangenheit und die Zukunft. Das Zeitelement hat nur Bestand durch die Wechselwirkung zwischen diesen beiden, die in dem Zeitelement (dem „*gegenwärtigen*“ Zeitpunkt) sich berühren und zu einer *Einheit* verschmelzen. Beide Seiten haben *für sich* keinen Bestand, sie haben nur durch ihre Wechselbeziehung zueinander im Zeitelement Bedeutung. In dieser Wechselbeziehung beruht die *Stetigkeit* und Realität der Zeit.[1])

Wechselwirkung schließt Stetigkeit in sich, wie wir gesehen haben. Alles individuelle Sein wird sonach eine Stetigkeit in sich schließen und die Betrachtung der verschiedenen Arten und Ordnungen der Wechselbeziehung innerhalb der individuellen Substanz wird uns die verschiedenen Arten und Ordnungen des Stetigen und deren Beziehungen zueinander erkennen lassen.

In der individuellen Substanz haben wir *zwei* Wechselwirkungen zu unterscheiden. In der durch nebenstehende Formel dargestellten individuellen Wechselwirkung haben wir zunächst die das Wesen der individuellen Substanz ausmachende (innere) Wechselwirkung

$$1 \leftarrow a \rightarrow \begin{pmatrix}2\\3\\4\\\vdots\end{pmatrix}$$

zwischen 1 und $\begin{pmatrix}2\\3\\4\\\vdots\end{pmatrix}$; — zwischen dem „Innen“ und „Außen“ — und eine Wechselwirkung zwischen den Gliedern von: $\begin{pmatrix}2\\3\\4\\\vdots\end{pmatrix}$, — eine äußere Wechselwirkung. Demgemäß wird es innerhalb der individuellen Substanzen zwei Arten der Stetigkeit geben, die man als äußere und innere Stetigkeit unterscheiden könnte.

1) Hiermit soll selbstverständlich die Zeit nicht abgeleitet oder das Wesen der Zeit entwickelt sein. Das eben Gesagte soll lediglich zur Erläuterung des Begriffs der Stetigkeit *überhaupt* dienen.

Betrachten wir zunächst die Wechselwirkung zwischen 1 und $\begin{pmatrix}2\\3\\4\\\vdots\end{pmatrix}$; wir stellen dieselbe in ausführlicherer Schreibart folgendermaßen dar:

$$1 \rightleftarrows a \begin{pmatrix}2\\3\\4\\\vdots\end{pmatrix}$$

$\begin{pmatrix}2\\3\\4\\\vdots\end{pmatrix}$ steht in Wechselbeziehung mit 1; es hat eine Beziehung nach 1 hin und eine Beziehung von 1 weg.

Durch diese Doppelbeziehung ist nun eine *Stetigkeit* bedingt; durch dieselbe ist ferner 1 sowohl wie $\begin{pmatrix}2\\3\\4\\\vdots\end{pmatrix}$ gesetzt. Betrachten wir nun diese beiden Seiten für sich, so erscheinen dieselben ihrer Natur nach als *durch* die Wechselwirkung und *in* derselben gesetzt. Betrachten wir nun z. B. 1, so erscheint die Wechselwirkung als eine Beziehung nach 1 hin, die aber stetig verknüpft ist mit einer Beziehung von 1 weg. Diese Beziehungen an sich schließen einander aus. Indem die eine Beziehung gesetzt ist, ist die andere eo ipso negiert und umgekehrt. Die stetige Verknüpfung der beiden Beziehungen muß also angesehen werden als eine Art „Übergehen“ von einem zum andern. Dieses Übergehen aber ist lediglich aufzufassen im Sinne einer einfachen, unzerlegbaren Elementarthatsache. Man darf dem Worte nicht mehr Bedeutung beilegen, als es nach obiger Entwicklung notwendig hat.

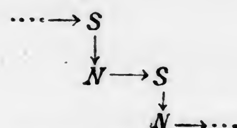
Nun wird 1 lediglich dadurch als seiend gesetzt, daß die Wechselbestimmung auf 1 sich erstreckt, eine Beziehung nach 1 hin hat. Diese Beziehung nach 1 hin wird aber, wie wir bereits bemerkten, durch die Beziehung von 1 weg negiert und damit wird auch das Sein von 1 negiert.

Das *Bestehen* einer Seite in der Wechselwirkung findet also in der Weise statt, daß die betreffende Seite gesetzt und in stetiger Verknüpfung hiermit negiert wird. Es ist dieses, wie man leicht sieht, nur ein anderer Ausspruch dafür, daß jede Seite in der Wechselbestimmung *bedingt* ist durch die andere Seite (ihr *eigenes selbständiges* Sein wird *negiert*, sie ist sekundär) und *bedingend* diese andere Seite (sie ist primär, als *selbständig* seiend gesetzt).

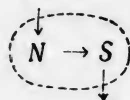
Das Bestehen in der Wechselwirkung ist also zu bezeichnen als ein elementares (wenn man so sagen darf „unzeitliches“) Übergehen vom

Sein durch Nichtsein zum Sein, das wieder durch Negierung seiner selbst zu neuem Sein übergeht ohne Ende.

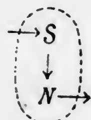
Bezeichnen wir das Nichtsein mit N, das Sein mit S, das stetige Übergehen mit →, so erhalten wir folgende Form als *Schema des Bestehens der Seite*:



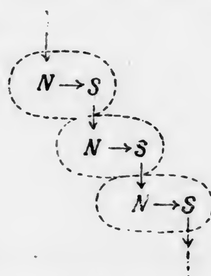
Das *Element* des stetigen Bestehens einer Seite ist also darzustellen:



oder, wenn man will:



Das Bestehen, durch seine Elemente ausgedrückt, ist also folgendermaßen auszudrücken:



Betrachten wir ein einzelnes Element dieser Reihe, so finden wir in demselben die (bestehende) Seite der Wechselwirkung als *seiend* (S), während das Sein des Elements, an das es sich unmittelbar anschließt, *aufgehoben* ist (N). Andrerseits beginnt das gesetzte Sein in Nichtsein (des folgenden Elements) überzugehen. Es ist sonach stets nur *in einem einzigen Elemente* Sein gesetzt, während das Sein aller Elemente, die man in der Reihe rückschreitend erhält, *aufgehoben*, als *ungiltig* gesetzt ist.

Das Übergehen vom Sein zum Nichtsein bezeichnet man als „*Vergehen*". Das in Nichtsein übergegangene Sein $\overset{\vdots}{\underset{N}{\downarrow}}$ als *vergangenes* Sein und die Reihe alles vergangenen Seins „*Vergangenheit*".

Das gesetzte Sein, welches stets nur *in einem* unteilbaren Element gegeben ist, um sofort in vergangenes Sein überzugehen $\overset{S}{\underset{\vdots}{\downarrow}}$, nennt man *wirkliches*, „*gegenwärtiges*" Sein.

Das Übergehen aus dem Nichtsein in das Sein nennt man „*Werden*". Ein Sein, welches als in der Reihe des Bestehens enthalten bezeichnet werden soll, aber nicht durch Werden gegenwärtig oder schon vergangen ist, heißt „*zukünftiges*" Sein. Das stetige Übergehen von einem Elemente des Bestehens in ein anderes heißt „*Entwicklung*", Succession. Die Reihe des Bestehens an sich heißt „*Zeit*".

Die Form des Bestehens der Seiten in der individuellen Wechselwirkung haben wir sonach ihrem innersten Wesen nach lediglich aufgrund der in der Wechselwirkung gegebenen Verhältnisse abgeleitet und als identisch mit der *Zeit* erkannt.

Wir kennzeichneten nun früher das Wesen des individuellen Seins als Bewußtsein, Vorstellen. Das Gegebensein von Bestimmtheiten innerhalb der individuellen Wechselwirkung ist danach zu bezeichnen als *Anschauen*, und zwar, je nachdem die Bestimmungen nach außen oder nach innen bezogen werden, als äußeres oder inneres Anschauen. Die Zeit wäre dann zu bezeichnen als *primäre Form des Anschauens überhaupt* (sowohl des äußeren wie des inneren)[1].

Wenn wir dann sehen, daß im Nicht-Ich ein Mannichfaltiges gegeben ist, dessen Glieder in Wechselwirkung stehen, so werden wir die allgemeine Form der daraus sich ergebenden Stetigkeit als spezifische Form der äußeren Anschauung aufzufassen haben, die aber unter der allgemeinen primären Anschauungsform der Zeit steht.

Das Mannigfaltige des Nicht-Ich steht aber nicht nur unter der Bedingung der Zeit, sondern auch, inwiefern es als Nicht-Ich *außer* uns und im Gegensatz zu dem Ich gesetzt wird, unter der Bedingung

[1] Dies drückt auch **Kant** aus, wenn er sagt, die Zeit sei „die Form *aller* Anschauung *überhaupt*". —

der Beziehung nach außen, vermöge deren jedes Glied als außer uns gegeben erscheint. Je nach der engeren oder weniger engen Beziehung in der sie zum Ich stehen, treten nun die einzelnen Glieder in eine wechselseitige Verknüpfung. Wir haben also eine stetige Verknüpfung stetiger Elemente, die dadurch charakterisiert ist, daß alle Elemente Sein enthalten (im Gegensatz zur Zeit, in der das Sein jedesmal nur in einem Elemente gesetzt ist).

Das Verhältnis der Glieder dieses Stetigen ist nach dem Gesagten insbesondere zu charakterisieren als stetiges Verhältnis der Verhältnisse der mannigfachen Glieder zum Ich.

Bezeichnet man das elementare Verhältnis eines Gliedes zum Ich (inwiefern das Glied außer dem Ich gesetzt wird) als Außensein, als Elementar-Abstand des Gliedes vom Ich, so ist das stetige Verhältnis dieser Elementar-Abstände zu definieren als Stetigkeit des Abstehens des Mannigfaltigen vom Ich. Die Elementar-Abstände bilden in ihrem Verhältnis zu einander eine stetige Ordnung des Außenseins oder des Abstehens; eine stetige Ordnung seiender Glieder vom Ich weg in der Richtung des Beziehens nach „Außen" sich erstreckend. Man könnte diese Stetigkeit als die Abstandsdimension bezeichnen [1]).

Wir haben das wechselseitige Verhältnis der Glieder des Nicht-Ich soeben lediglich insoweit betrachtet als es bedingt ist durch das Verhältnis jedes einzelnen zum Ich. Wir sahen noch ganz ab von dem Verhältnis, in dem die Glieder zu einander an sich schon gesetzt sind.

Betrachten wir nun zunächst eine Wechselwirkung zwischen zwei Punkten des Nicht-Ich, so bildet dieselbe ein stetiges Element, und zwar ist dieses Element zweiseitig. Die zwei Seiten sind einander entgegengesetzt. In diesem stetigen Element als Wechselbeziehung zwischen

---

[1]) Wir bemerken hier schon, daß wir durch unsere Betrachtungen zu räumlichen Verhältnissen gelangen. Eine vollständige Ableitung des Raumes würde uns hier zu weit abführen. Die Stetigkeit des Raumes, wie wir sie aus unserer Anschauung kennen, ist keineswegs so einfach, wie man im allgemeinen wohl anzunehmen geneigt ist. Wir müssen uns daher an dieser Stelle, wo es uns zunächst auf den Gesamt-Überblick ankommt, damit begnügen, die wichtigsten Verhältnisse anzudeuten, welche die Eigentümlichkeiten des Raumes bestimmen. In einer vollkommenen Ableitung des Raumes müßte implicite die ganze Geometrie und Mechanik enthalten sein. —

zwei entgegengesetzten Seiten erkennen wir das Element der (geraden) Linie [1]).

Betrachten wir einen Punkt als mit einer Mehrheit anderer in Wechselbeziehung stehend, so haben wir ein vielseitiges stetiges Element. Wir gelangen in demselben von einem Punkte ausgehend nach verschiedenen Seiten hin; in ihm ist eine Vielheit von Elementarrichtungen bestimmt. Wir erkennen darin das wahre Element des objectiven Raumes. In ihm ist die Linie gleichsam als ein Stetiges niederer Ordnung implicite enthalten. Man erhält das Linien-Element, indem man die mehrseitige Beziehung in einem der Punkte individualisiert denkt, wodurch die Wechselbeziehung eine zweiseitige wird.

Indem nun dieses mehrseitige (Ur-)Element, in dem wir zwei Ordnungen der Stetigkeit unterschieden, als Nicht-Ich vom Ich weg bezogen wird, wird in ihm eine dritte Ordnung der Stetigkeit gesetzt: nämlich die stetige Ordnung des Abstehens vom Ich.

Das Element des Nicht-Ich stellt sich also für das Ich dar als ein Stetiges dreier Ordnungen oder Dimensionen.

In diesem dreidiemensionalen Stetigen ist nun die Wechselbestimmung des Nicht-Ich in ihrem Verhältnis zum Ich gegeben. Wir erblicken aber hierin noch keineswegs unseren wahren Raum, sondern nur die allgemeinste Form desselben. Die besondere Form, in der er sich uns darstellt, ist bedingt durch die Zeit als der primären Anschauungsform.

Indem wir das mannigfaltige Nicht-Ich auffassen, sind uns innerhalb desselben die verschiedenen Seiten der Wechselbeziehung gegeben, sie werden als solche individualisiert und erscheinen insofern als zweiseitig bestimmt.

Die individuellen Substanzen schließen aber einander aus. Indem die eine gesetzt wird, sind also die anderen in der gesetzten Substanz aufgehoben. Gleichwohl sind alle individuellen Substanzen insgesamt in der einen, absoluten Wechselbestimmung bestimmt. Sie sind

---

[1]) Die gerade Linie ist eine stetige Verknüpfung von Elementen von der Art, daß jedes Element mit zwei anderen stetig verknüpft ist. Jedes Element stellt eine zweiseitige Wechselbeziehung dar, enthält also zwei entgegengesetzte Elementarrichtungen.

In der „krummen" Linie ist die Art der Verknüpfung dieselbe, aber die Wechselbeziehung der Elemente ist eine mehrseitige. Die zwei Seiten, in denen sich die Nachbarelemente anschließen, sind nicht entgegengesetzt; sie sind bedingt durch eine dritte Seite.

also in einer stetigen Verknüpfung mit einander insgesamt gesetzt, jedoch in der Weise, daß sie für sich betrachtet einander ausschließen und daher für das eine Ich nur in einer stetigen zeitlichen Aufeinanderfolge realisiert werden können (wie sich oben aus unserer Ableitung der Zeit leicht ergiebt).

Unsere subjektive Raumauffassung ist daher zu bezeichnen, als ein (zeitliches) Konstruieren der durch die absolute Bestimmung objektiv gegebenen Verhältnisse. Der Raum kann daher angesehen werden als durch „Bewegung“ erzeugt. Die einzelnen Elemente des subjektiv konstruierten Raumes sind anzusehen als individuelle Abbildungen des Einen „Ur-Elementes“, das wir oben näher kennzeichneten; als Individualisierungen desselben.

Das stetige Aufeinanderfolgen zweiseitiger, einander ausschließender Elemente, die insgesamt als durch einen Akt (gleichsam durch ein Gesetz, durch die absolute Wechselbestimmung) als außer uns gegeben erscheinen, nennen wir eine „Linie“, und zwar speziell, wenn die beiden Seiten der Elemente als schlechthin entgegengesetzt betrachtet werden: „gerade Linie“.

Die Gerade bildet sonach die Grundform unserer räumlichen Anschauung, insofern dieselbe unter der primären Form der Zeit steht.[1])

Indem wir nun den Raum nach Linien fortschreitend auffassen, ist es in jedem Momente das absolute Verhältnis der Seiten zu einander und zum Ich, durch das unser Konstruieren bedingt ist. Wir sind uns also in jedem Momente der dreifachen Beziehungen jedes Punktes bewußt. Wir können daher von jedem Punkte aus, nach Maßgabe der in absoluten Bestimmung gesetzten Beziehungen, nach beliebigen Richtungen hin fortschreiten.

Nach den angedeuteten Prinzipien nun läßt sich das Wesen des Raumes und der räumlichen Gebilde vollkommen ableiten.[2])

---

[1]) Auf den Charakter des Raumes als eines subjektiv zeitlich construierten gründet sich auch die Möglichkeit eines endlosen Fortschreitens in dem Raume in der Richtung jeder Linie.

[2]) Hierauf gründet sich die Möglichkeit einer rein analytischen (philosophischen) Entwicklung mathematischer und mechanischer Sätze. Man vgl. meinen Aufsatz in „Zeitschr. f. Philos.“ Bd. 95, pg. 42 ff. — Einen Versuch, eine analytische („genetische“) Methode in diesem Sinne zu begründen machte Fresenius („Die psychologischen Grundlagen der Raumwissenschaft“, Wiesbaden 1868). Eine kurze Entwicklung der wichtigsten mechanischen Grundbegriffe und Grundgesetze werden wir auf Grund des hier Gesagten im folgenden Abschnitte geben.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß unsere Raumauffassung auch durch das Wesen unserer Seele bedingt ist, das wir im letzten Abschnitt (letztes Kapitel) kurz besprechen werden. Insbesondere ist sie bedingt durch das Erinnerungsvermögen, welches uns eine gleichzeitige Vorstellung zeitlich getrennter Thatsachen darbietet und so eine Art Gesamtvorstellung der zeitlich nach einander erfaßten Elemente ermöglicht.

Von wesentlicher Bedeutung für unsere äußere Anschauung sind auch die spezifischen Anschauungsformen der Sinnesorgane (vgl. letzten Abschnitt, letztes Kapitel).

Abstrahieren wir von diesen Formen und von dem Erinnerungsvermögen, so erhalten wir den Raum in der oben skizzierten Form.

Wir werden später noch eingehender die Wechselwirkung des Nicht-Ich betrachten und werden dadurch zu den Begriffen der objektiven räumlichen Bewegung und des räumlichen Körpers gelangen. Erstere ergibt sich als zeitliche Entwicklung der absoluten Bestimmung in dem individualisierten Raume, insbesondere aus der wechselseitigen Bestimmung der räumlichen Körper (cfr. vorne das über die Zeit als Form des Bestehens in der individuellen Substanz Gesagte). Das Wesen des Körpers ergibt sich aus dem Begriff der individuellen Wechselwirkung höherer Ordnung, die wir im 2. Abschnitt näher betrachten werden.

Wir wollen noch bemerken, daß das Element des Stetigen in dem allgemeinen Sinne, wie wir es zu Beginn dieses § kennen lernten, auch in die mathematische Betrachtung eingeführt werden kann. Es stellt sich dann dar als das „Differential“. Das Differential kann aufgefaßt werden als eine Wechselbestimmung zweier Seiten; einer Position und einer Negation; in diesem Sinne läßt es sich mathematisch entwickeln und in die Rechnung einführen.[1])

---

[1]) Es wird das Differential dy entwickelt aus $y - y'$, worin seinem absol. Werte nach $y' = y$ wird. Dann ist also $dy = + y - y$. Als Differenz im gewöhnlichen Sinne aufgefaßt wäre dies $= 0$. Als Differenzial hat es die Bedeutung des Elementes von y und ist nicht im Sinne einer Größe, einer Differenz, aufzufassen (und daher auch nur ungenau als „unendlich klein“ zu bezeichnen). Es wäre genauer, im Sinne unserer Formeln, etwa folgendermaßen darzustellen: $dy = + (y) -$. Auf eine nähere Ausführung müssen wir an dieser Stelle verzichten.

Wir redeten oben von einem Nicht-Ich, welches innerhalb der individuellen Substanz dem Ich entgegengesetzt werde. Die individuelle Substanz ist, wie wir sahen, keineswegs mit dem Ich identisch, sondern mit dem individuellen Sein, mit dem individuellen „Universum“, welches ein (individuelles) Ich und Nicht-Ich einschließt (das „Subjekt-Objekt Fichtes!).

Das Nicht-Ich der individuellen Substanz ist also ein individuelles, subjektives Nicht-Ich und darf nicht mit der objektiven, realen (transscendenten) Außenwelt, dem „Nicht-Ich an sich“ oder dem „Ding an sich“, verwechselt werden.

Das objektive Universum, das Universum an sich, wie es sich darstellt unabhängig vom Standpunkt der individuellen Substanz ist gegeben durch die Wechselwirkung aller Glieder des Universums an sich, absolut betrachtet. Vermöge dieser Wechselwirkung ist das Universum ein Stetiges. Die Form dieses Stetigen könnte man den „objektiven Raum“ nennen. Der objektive Raum ist mit dem subjektiven Raume aufs Engste verwandt, da das Verhältnis der Glieder, durch das er bedingt ist, mit dem Verhältnis der Glieder des Nicht-Ich in der individuellen Wechselwirkung im wesentlichen identisch ist. Der subjektive Raum unterscheidet sich nur dadurch vom objektiven Raume, daß er einesteils unter der Bedingung des Konstruirens und der Zeit als primärer Seinsform steht, während im objektiven Raum die Zeit nur als sekundäre Form sich darstellen kann; ferner dadurch, daß die Beziehung zum Ich beim objektiven Raume fortfällt, wodurch die „Entfernungsdimension“ ihren Charakter als solche verliert. Ferner auch dadurch, daß der objektive Raum rein ist von den spezifischen Anschauungsformen der Sinne.

Im übrigen aber gilt alles, was vom subjektiven Raume gilt, und nicht von den erwähnten subjektiven Bedingungen abhängig ist, auch ohne weiteres vom objektiven Raume. Man muß daher sagen, daß alles im subjektiven Raume Gegebene unter jenen subjektiven Bedingungen ein getreues, man könnte sagen, identisches Abbild des objektiv Vorhandenen ist. — Inwieweit die Sätze der Geometrie Anwendung auf den objektiven Raum haben, wollen wir hier nicht näher untersuchen.

---

§ 9. Der Ursprung der Veränderlichkeit und Relativität der Welt.

Wir haben im § 5 bereits die Relativität aller Bestimmung betrachtet und haben den Ursprung derselben als zunächst außer des Bereiches unserer Fassungskraft liegend bezeichnet. Wir sind nunmehr in der Lage, das damals Gesagte nach dem jetzigen Standpunkt unserer Erkenntnis zu modifizieren und zu vervollständigen.

Alle Veränderung ist nur möglich in der Zeit. Ohne Zeit gäbe es keinen Unterschied des Früheren und Späteren, keine Veränderung. Nun haben wir aber im § 8 gesehen, daß die Zeit eine Folge der individuellen Wechselwirkung ist und lediglich als „innere Anschauungsform“ der individuellen Substanz besteht. In anderem Sinne darf von einer Zeit keine Rede sein. Objektiv, außer der individuellen Wechselwirkung, — auf dem Standpunkt der absoluten Wechselwirkung — gibt es keine Zeit.

In der absoluten Wechselwirkung sind aber gleichwohl alle jene Bestimmungen gegeben, die uns, als individuellen Substanzen, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinander gezogen erscheinen. Sie sind also in der absoluten Wechselwirkung in einem einzigen Punkte unveränderlich und außerzeitlich gegeben. Alle möglichen Bestimmungen des Universums sind in dieser ursprünglichen absoluten Bestimmung enthalten, aber nicht nach Art einer Summe oder Vielheit von relativen Bestimmungen, denn die Vielheit und Relativität wird erst durch die zeitliche Entwicklung hervorgerufen. Sie sind vielmehr in einer für uns (als individuelle, zeitliche, relative Substanzen) gänzlich unfaßbaren Weise als ein Absolutes gegeben.

Die Relativität, Veränderlichkeit, und Zeitlichkeit der Welt besteht also nur für uns als individuelle Wesen, nicht aber in der ursprünglichen Wechselwirkung. Sie geht aus der Wechselwirkung hervor, insofern diese individualisiert wird und ist als Relativität lediglich in der individuellen Wechselwirkung enthalten, nicht aber in der absoluten Wechselwirkung als solcher. Die Relativität wird also aufgehoben, indem wir uns über die Individualität zur Wechselwirkung an sich erheben.

Vollziehen könnten wir eine solche Erhebung nicht ohne unser eigenes individuelles Sein aufzuheben. Wir vermögen aber die Bedeutung einer solchen Erhebung zu erkennen und vermögen formal (in Gedanken) den Rückschritt von der individuellen Wechselwirkung zur absoluten Wechselwirkung zu vollziehen. Wir erkennen auf diese Weise, wenn auch

nicht in Form einer unmittelbaren Anschauung, so doch aufgrund der Erkenntnis unseres eigenen Wesens, daß die Bestimmung des Universums an sich keineswegs eine *relative*, sondern eine *absolute* sei; daß das Universum ein **auf sich selber beruhendes, absolutes Ganzes** sei, das **nur für das Individuum** in einen zeitlichen Entwicklungsprozeß ausgedehnt erscheint.

Nunmehr ist auch jene „Unfaßbarkeit“, von der wir in § 5 redeten, ins richtige Licht getreten, und wir sind am höchsten Punkte angelangt, den menschliche Wissenschaft je erreichen kann; überhaupt am höchsten Ziele, das sie je ins Auge fassen kann.[1] Nun erst haben wir die absolute Wechselwirkung bis zu ihrer letzten und höchsten Bedeutung verfolgt.

Zur Erläuterung des soeben kurz Ausgeführten sei noch auf Folgendes hingewiesen.

Fassen wir den gegenwärtigen Zustand der Welt ins Auge, so ist derselbe als ein *relativ* bestimmter zu bezeichnen. Als relativ Bestimmtes aber kann die Welt nur als im *Werden* begriffen aufgefaßt werden. Zu jeder relativen Bestimmtheit müssen wir notwendig ein „Vorher“ hinzudenken, welches die *Ursache*, und ein „Nachher“, welches die *Folge* der relativen Bestimmung ist. Das heißt aber nichts anderes, als daß jede Relativität nur in einer *Zeit* denkbar ist; daß sie nicht außerzeitlich gegeben sein kann und also erst mit der Zeit gegeben wird. — Es ist dies eine Bestätigung des vorhin Gesagten, daß alle *Relativität* der Bestimmung durch die Ausdehnung der „Bestimmung an sich“ in der Form der Zeit erzeugt wird.

In dem Satze, daß alle Relativität nur in einer Zeitfolge denkbar ist, also ein „Vorher“ und ein „Nachher“ bedingt, liegt auch unmittelbar das Gesetz der *Kausalität* ausgesprochen, welches besagt, daß jede (relative) Bestimmung ein Vorher — eine „Ursache“ — und ein Nachher — eine „Folge“ — haben muß. Dies Gesetz gilt solange wir es mit relativen Bestimmungen zu thun haben. Sehen wir von der Bedingung der Zeit ab, so wird dadurch die relative Bestimmung aufgehoben, da diese bedingt ist durch das Vorher und Nachher. Das Gesetz der Kausalität hat alsdann keine Anwendung mehr. Es kann also nach

[1] Selbstverständlich soll hiermit keineswegs gesagt sein, daß nunmehr das ganze Gebiet menschlichen Wissens erschöpft sei! Wir haben vielmehr nur jenen Punkt aufgewiesen, in dem alles menschliche Wissen und Denken, sowie alles Sein in letzter Linie vereinigt ist; aus dem alles hervorgeht und sich entwickelt.

einer „*Ursache*“ der *absoluten Wechselbestimmung* als eines absolut Bestimmten gar nicht gefragt werden, sie stellt *ein wahres* „*Absolutum*“ dar.

Wir erkennen nun auch, warum wir früher auf dem Standpunkt der relativ bestimmten Welt entweder eine *erste* absolute Ursache (den unfaßbaren Anstoß) oder eine *unendliche Reihe* relativer Ursachen annehmen mußten: weil nämlich die Welt als relativ Bestimmtes nur durch eine Ursache, ein „Vorher“, aufgefaßt werden kann.

Die absolute Ursache, den „unfaßbaren“ Ursprung erkennen wir wieder als die *absolute Wechselwirkung*, in der alle Relativität aufgeht; die unendliche Reihe erkennen wir als die Zeitreihe, in der allein alles Relative gegeben sein kann.

Was hier von der Bestimmung im allgemeinen gesagt wurde, gilt auch speziell von der *Zahl der Glieder* der Wechselwirkung. Diese Zahl ist ebenfalls eine *relative*; sie ist nur in der *Zeit* bestimmt. Sie geht hervor aus der zeitlichen Entfaltung der absoluten Wechselwirkung. Sie ist in fortwährendem Werden begriffen.[1]

Man könnte vielleicht die Frage aufwerfen: „Warum ist denn die Welt grade **eben** in *diesem* bestimmten Stadium?“ — Die Frage fußt auf einer falschen Voraussetzung, nämlich, daß die Weltentwicklung und die Zeit *unabhängig* nebeneinander verlaufen. Wie wir gesehen haben ist der Fortgang der Weltentwicklung *identisch* mit dem Verlaufe der Zeit; *weil* also eben dieses bestimmte Stadium der Entwicklung vorliegt, ist die Welt grade in diesem bestimmten Zeitpunkte, und weil wir eben diesen Zeitpunkt haben, ist die Welt grade in diesem bestimmten Stadium.

Die Wechselwirkung *an sich* ist nicht in diesem oder jenem bestimmten Stadium; sie ist es nur indem sie *zeitlich* wird; alsdann aber *bedeutet* eben dieses oder jenes Stadium diesen oder jenen bestimmten Zeitmoment.

[1] Man könnte etwa annehmen, die Zahl sei in fortwährendem *Wachsen* begriffen. Etwas Ähnliches scheint auch Leibniz und Kant vorgeschwebt zu haben. Letzterer nimmt z. B. in seiner „Naturgeschichte des Himmels“ an, die Gravitation erstrecke sich allmählich in immer weitere Fernen, das All belebend, und so verbreite sich die Weltentwicklung von einem Centrum ausgehend in immer weiteren concentrischen Kreisen.

Die Frage, warum dieser oder jener bestimmte Zeitmoment mit diesem oder jenem bestimmten Stadium zusammenfalle, ist also nichtig.

Wir haben im vorausgegangenen die Grundzüge der Philosophie entwickelt. Das System kann noch nach den verschiedensten Richtungen hin erweitert und ausgebaut werden. Es besitzt eine ganz außerordentliche Entwicklungsfähigkeit.

Wir wollen zum weiteren Ausbau und zur Erläuterung unserer bisherigen Ausführungen im folgenden Abschnitt noch einiges Material zusammentragen.

Zweiter Abschnitt.

Behandlung einiger besonderer Probleme nach den Prinzipien der Bestimmungslehre.

1. Über die Darstellung philosophischer Probleme durch Formeln.

Je tiefer der Menschengeist in das Wesen der Dinge eindringt, desto mehr empfindet er das Bedürfnis eines geeigneten Ausdrucksmittels für die errungenen Erkenntnisse und Ideen. Die Sprache allein vermag diesem Bedürfnis nicht zu genügen. Sie stellt die Begriffe dar durch Worte, die in keinerlei innerer Beziehung zur Sache selber stehen, sondern nur eine Sache bedeuten sollen. Solange die so bezeichneten Gegenstände sich in der allen gemeinsamen, den Sinnen zugänglichen, Außenwelt befinden, kann leicht eine Einigung über den mit dem Wort zu verknüpfenden Begriff erzielt werden. Weit schwieriger aber ist dies, wenn die zu bezeichnenden Gegenstände nicht unmittelbar in der gemeinsamen Sinnenwelt anzutreffen sind. Dann wird eine unzweideutige Darstellung der Ideen durch die Sprache oft geradezu unmöglich gemacht.

Darin beruht die außerordentliche Schwierigkeit der philosophischen Darstellungen, des philosophischen Gedankenaustausches. Es fehlt ein

passendes Verständigungsmittel; die Sprache reicht nicht aus; die Philosophen verstehen einander nicht. Dies führte zu endlosen Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten; ja wir sehen hierin die einzigste oder wenigstens die bei weitem wichtigste Ursache aller Differenzen unter den Philosophen. Darum sagt schon Cartesius (in einem Briefe vom 12. November 1642): „Ainsi quasi toutes les controverses de la philosophie ne viennent que de ce qu'on ne s'entend pas bien les uns les autres." — Spinoza sagt, nachdem er auseinandergesetzt, wie verschiedenartig die Vorstellungen sind, die wir mit einem Worte verknüpfen: „Es ist daher kein Wunder, daß unter den Philosophen, welche die natürlichen Dinge erklären wollten, so viel Meinungsstreitigkeiten entstanden sind" („Ethik" II, 40). Ferner sagt er („Ethik II, 47): „In der That bestehen die meisten Irrtümer darin allein, daß wir den Dingen ihre Benennungen nicht genau anpassen." .... „Daher rühren auch die meisten Meinungsstreitigkeiten, indem die Menschen ihre Meinung nicht richtig ausdrücken, oder die Meinung des andern falsch deuten. Denn thatsächlich ist es so, daß, während sie einander heftig widersprechen, entweder der eine gerade so denkt wie der andere, oder der eine an etwas anderes denkt als der andere; so daß die Irrtümer und Widersinnigkeiten, welche bei den andern angenommen werden, gar nicht bestehen." — Ein wirklicher Irrtum im (positiven) Denken kann, wie er ausführlich zeigt, gar nicht vorkommen. Eine ähnliche Auffassung gibt sich bei Locke und Leibniz kund. (Locke, „Essay concerning human understanding;" Leibniz, „Nouveaux essais sur l'entendement..." u. a. a. O.). Leibniz insbesondere kommt zu der Erkenntnis: „Daß sich, wenn man den Dingen auf den Grund geht, bei der Mehrzahl der philosophischen Sekten mehr Vernunft findet, als man glaubte" (in einem Briefe an Basnage). Es kommt seiner Ansicht nach nur auf ein richtiges Verständnis der verschiedenen Lehren an. In richtiger Erkenntnis der Unzulänglichkeit der Sprache als Verständigungsmittel suchte er sogar eine Art philosophischer Sprache herzustellen. — Kant spricht sich unter anderem in der „Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels" aus: „Auch in den allerunsinnigsten Meinungen, welche sich bei den Menschen Beifall haben erwerben können, wird man jederzeit etwas Wahres bemerken können." — Sein treuer Anhänger Reinhold suchte — allerdings vergebens, aber doch in richtiger Erkenntnis der Sachlage — eine Verständigung unter den Philosophen zu ermöglichen, indem er eine „Synonymik" schuf. Köppen sagt (in seinen „Ver-

traulichen Briefen" II u. a. a. O.), alles Philosophieren sei individuell, weil ein Verständigungsmittel fehle. „Vergebens arbeitet ihr an einer allgemein geltenden Philosophie, ihr könnt andere nicht überzeugen, sie mißverstehen euch, sie müssen euch mißverstehen" (pag. 142). Er meint, wenn zwei Parteien nicht zufällig von derselben Voraussetzung ausgehen, so „streiten sie ins Unendliche über Begriffe und eigentlich nur über Worte, weil ihre Gedanken eine ganz verschiedene Richtung nehmen."

Das Bedürfnis nach einem Verständigungsmittel außer der Sprache hat sich auch mehr oder weniger auf anderen Wissensgebieten geltend gemacht; man hat hier häufig gewisse Zeichen in Anwendung gebracht, die man aus Elementen zusammensetzte, die eine einfache, unmittelbar klare Bedeutung hatten und nach bestimmten, vorher festgestellten Gesetzen kombiniert wurden. Durch die Art der Kombination kann der Weg unzweifelhaft bezeichnet werden, den man einzuschlagen hat, um von dem vorher vereinbarten Ausgangspunkte, von den Elementen aus zu dem darzustellenden Begriffe zu gelangen. Man bezeichnet solche gesetzmäßige Zeichen-Verbindungen als Formeln.

Die alten mystischen, alchymistischen und astrologischen Zeichen und Formeln entsprangen zwar dem Bedürfnis einer unmittelbaren Darstellung der Begriffe, sind aber kaum als Formeln in unserem Sinne zu betrachten; sie hatten mehr den Charakter von abgekürzten Bezeichnungen. Doch waren sie nicht selten den Vorstellungen gemäß zusammengesetzt, die man sich von den Dingen machte und dienten daher bisweilen zur genaueren Kennzeichnung und Versinnlichung abstrakter Ideen.

Eine gesetzmäßige wissenschaftliche Formel wurde zuerst von der Mathematik ausgebildet. Die mathematische Forschung wurde dadurch so außerordentlich gefördert, daß die heutige Mathematik ohne Formel schlechterdings nicht mehr denkbar wäre.

Die Chemie erhielt erst ihren streng wissenschaftlichen Charakter als man die chemischen Formeln einführte.

Auf keinem Gebiete des Erkennens (ausgenommen vielleicht gewisse Gebiete der Mathematik) macht sich das Bedürfnis nach einer Formel so sehr geltend als auf dem Gebiete der Philosophie, — und grade hier scheint man bisher noch kaum daran gedacht zu haben, durch Einführung einer passenden Formel eine gemeinsame feste Grundlage für alle Philosophen zu schaffen, ein Verständigungsmittel herzustellen und so ein einiges Zusammenwirken aller Philosophen zu ermöglichen.

Zwar hat man sich in der Logik bisweilen einer Art Formel bedient, um das allgemeine Verhältnis von Begriffen zueinander darzustellen. Leibniz versuchte auch für die Darstellung metaphysischer Probleme eine Art Formel einzuführen, einen „calculus philosophicus", der gleichzeitig eine „lingua characteristica universalis" sein sollte. Auch Cartesius scheint schon an etwas Ähnliches gedacht zu haben. Die chinesische Philosophie, die das Urwesen der Dinge in einer Wechselbeziehung des Aktiven und Passiven sucht[1]), soll sich zur Darstellung ihrer Ideen gewisser Zeichen und Formeln bedienen. So stellt sie z. B. das Urwesen, die unmittelbare Vereinigung und Wechselbeziehung des Aktiven und Passiven, in folgender Weise dar:



Doch alle derartigen Bezeichnungs-Versuche sind entweder nicht allgemein genug, oder es fehlt ihnen die Gesetzmäßigkeit, und sie sind daher nur von sehr untergeordneter Bedeutung.

Eine wissenschaftliche Formel muß vor allen Dingen allgemein anwendbar sein; sie darf nicht nur zur Erläuterung einzelner spezieller Fälle dienen. Die Formeln müssen nach bestimmten, in der Natur des Darzustellenden begründeten Gesetzen gebildet werden; es darf keine Willkür in der Anwendung der Formeln herrschen. Die verschiedenen möglichen Arten der Betrachtung eines Gegenstandes und die Formen, unter denen er sich unter verschiedenen Bedingungen darstellt, müssen sich durch gesetzmäßige Modifikationen der Formeln, die jenen Bedingungen entsprechen, darstellen lassen.

Wenn diesen Anforderungen Genüge geleistet wird, so besitzen wir in den Formeln nicht nur ein vorzügliches Verständigungsmittel für philosophische Demonstrationen, sondern auch ein Forschungsmittel, das für die Philosophie von ähnlichem Werte ist, wie die Formeln der algebraisch-analytischen Methode für die Geometrie.

Wir haben bereits im 1. Abschnitt versucht unsere Auseinandersetzungen durch Formeln näher zu erläutern. Wir wollen nunmehr das

[1]) Eine äußerst interessante Analogie zu der im vorigen Abschnitt von uns dargelegten Anschauung!

dort bereits in Anwendung gebrachte Formelsystem allgemein entwickeln und die Bildungsgesetze der Formeln darstellen.

Was zunächst die Elemente anbetrifft, aus denen die Formeln zusammenzusetzen sind, so werden dieselben den Grundbegriffen zu entsprechen haben, aus denen wir unsere philosophischen Anschauungen im 1. Abschnitt entwickelten.

Wir gingen aus von einer Bestimmung überhaupt, insofern auf diese alles Gegebene in letzter Linie zurückzuführen sei; die das Allgemeinste und Unmittelbarste ist, was sich uns darstellen kann; durch die erst Alles eine Bedeutung erhält. Wir wollen eine Bestimmung schlechthin mit einem Buchstaben, z. B. mit a, bezeichnen.

Wir fanden nun, daß eine Bestimmung ihrer Natur nach stets zweiseitig sei, daß sie zwei Seiten in wechselseitige Beziehung stehend setze, und daß eben darin der wahre Charakter der Bestimmung bestehe. Wir wollen, um diese Zweiheit und Wechselbeziehung der Bestimmung auszudrücken, die Bestimmung folgendermaßen schreiben:

$$\leftarrow a \rightarrow$$

Zur näheren Kennzeichnung der Seiten bezeichnen wir dieselben durch Zahlen und erhalten sonach die Grundformel der Philosophie in folgender Form:

$$1 \leftarrow a \rightarrow 2$$

Wie wir erkannten, läßt sich das Sein in allen seinen verschiedenen Erscheinungsformen darstellen als in dieser einen Grundform enthalten; als gegeben durch verschiedene Deutung derselben Form oder durch weitere speziellere Entwicklung der allgemeinen Form.

Eine verschiedene Deutung erhält nun unsere Formel, indem man bei ihrer Auffassung verschiedene Ausgangspunkte nimmt.

Es giebt in der Wechselbestimmung an sich kein absolut Primäres und Sekundäres; es ist alles in Einem untrennbar gegeben. Man kann aber einzelne Punkte der Wechselbestimmung, inwiefern sie durch das Ganze gegeben sind, gesondert betrachten, und sie müssen gesondert betrachtet werden, inwiefern man überhaupt die Wechselbestimmung ihrem Wesen nach vollziehen will, denn eben in der Wechselbestimmung werden die Seiten voneinander gesondert, in Gegensatz zu einander gesetzt. Indem man nun aber einen Punkt gesondert von den anderen betrachtet, muß man gleichwohl ihn als in der Wechselwirkung gesondert ansehen; man schreibt ihm also notwendigerweise eine Beziehung zu den anderen Punkten zu. Inwiefern wir zu dieser Beziehung vermöge seines Charakters als eines (in der Wechselwirkung) Gesonderten gelangen, erscheint uns das Gesondertsein des Punktes, der Punkt als Gesondertes, als das Erste, die anderen Punkte und ihre Beziehung aber als aus jenem Ersten hervorgehend.

Diese Verhältnisse sind nun nicht etwa etwas bloß durch unsere subjektive Betrachtung Gegebenes, sondern sind in der Natur der Wechselwirkung begründet, in der alle jene Verhältnisse objektiv gegeben sind; es ist jeder Punkt als solcher in seinem Verhältnis zu den anderen gegeben als ein „Primäres" in dem soeben entwickelten Sinne und alle anderen in Beziehung zu ihm als „Sekundäres". Dies gilt für jeden einzelnen Punkt und es liegt darin keineswegs ein Widerspruch, da die Wechselbestimmung in jedem Punkte als Ganzes gegeben und das „Hervorgehen" der anderen Punkte aus einem bestimmten Punkte nicht als ein zeitliches, sondern als ein identisches — vermöge der identischen Wechselbestimmung — aufzufassen ist.

Inwiefern natürlich ein Punkt als primär aufgefaßt ist, können nicht gleichzeitig die anderen als Primäres gesetzt sein. Die Darstellungen der Wechselbestimmung von individuellen Standpunkten aus schließen so einander in gewissem Sinne aus; sie ergänzen sich aber auch gleichzeitig und liefern in ihrem Verhältnis zu einander betrachtet ein vollkommenes Bild der Wechselbestimmung an sich. Um daher zur vollkommenen Erkenntnis der objektiven Verhältnisse zu gelangen, ist es ratsam, die Wechselbestimmung von den verschiedenen möglichen individuellen Standpunkten aus zu betrachten.[1])

Die verschiedenen philosophischen Systeme, die man bisher aufgestellt hatte, können, wie wir noch eingehend im zweiten Bande zeigen werden, insgesamt aufgefaßt werden als Entwicklungen der absoluten Wechselbestimmung von individuellen Standpunkten aus. Dadurch haben sie insgesamt ihre volle individuelle und objektive Wahrheit, und wiewohl sie einander an sich ausschließen, sind sie doch nur verschiedene Darstellungen einer und derselben absoluten Wahrheit und ergänzen einander zu einem einheitlichen Bilde derselben.

Die möglichen Ausgangspunkte zur Darstellung der Wechselbestimmung können nun insbesondere sein: die Bestimmung als solche, die Bestimmung als Wechselbestimmung, die Wechselbestimmung als

[1]) Man vgl. Absch. 1. § 4.

solche, die Seiten an sich, die Seiten als Bestimmtes, die Seiten als Bestimmendes, die Seiten als in Wechselbestimmung stehend u. s. w.

Man kann ferner von einer Seite allein oder von beiden Seiten ausgehen; man kann überhaupt mehrere Ausgangspunkte miteinander kombinieren. Alle genannten Punkte sind in der absoluten Wechselbestimmung gesetzt mit Einem Akte; von jedem Punkte aus erlangt man einen Anblick des Ganzen, aber in jedem Punkte stellt sich das Ganze anders dar.

Wir bezeichnen nun in unsrer Grundformel jedesmal den Ausgangspunkt in der Weise, daß wir das betreffende in der Wechselbestimmung Gesetzte, zum Ausgangspunkte Dienende, durch einen Ring einschließen. Um eine einheitliche Beziehung für die Deutung der einzelnen Formeln und einen Vergleichspunkt für die Ansichten der verschiedenen Standpunkte zu erlangen, verfährt man bei der Deutung der Formeln in der Weise, daß man zusieht, wie in jeder einzelnen ein und derselbe Punkt gesetzt ist; wie man jedesmal von dem Ausgangspunkt der Formeln aus zu demselben gelangt. Wir wollen als diesen Punkt die Seite 1 wählen und diese zur genaueren Charakterisierung mit J bezeichnen. Die Seite 2 bezeichnen wir im Gegensatz dazu mit „Nicht-J" (N.-J).

Die wichtigsten Formen, welche wir unter diesen Voraussetzungen aus unserer Grundformel erlangen, sind folgende:

(J) ←a→ N-J

J ist schlechthin gesetzt („J an sich"). Es ist als solches ganz bestimmungs- und bedeutungslos. Es ist aber bestimmbar als in Wechselbestimmung stehend mit einem Nicht-J.

(J) ←a→ (N-J)

J ist schlechthin gesetzt, mit einem Nicht-J. Beide sind für sich ganz bedeutungs- und bestimmungslos. Sie sind aber bestimmbar und können Bedeutung erlangen durch wechselseitige Bestimmung.

(J ←a→) N-J

J ist als Bestimmtes gesetzt. Es kann seine Bestimmung nach außen beziehen als einem Nicht-J angehörig.

(J ←a→) N-J

J ist gesetzt als Bestimmtes. Diese Bestimmung ist zweiseitig und wird einerseits auf das J, andrerseits von dem J weg bezogen werden. In letzterem Falle ist von einem Nicht-J die Rede.

(J ←(a)→ N-J)

J ist gesetzt als zweiseitig Bestimmtes. Ebenso Nicht-J. Die zweiseitige Bestimmung ist in beiden dieselbe, aber in jedem von einer anderen Seite aus dargestellt.

J (←a→ N-J)

Das Nicht-J ist als Bestimmtes gesetzt. Seine Bestimmung ist zweiseitig. Die Beziehung der Bestimmung von Nicht-J weg erzeugt ein J.

((J) (←a→) (N-J))

(Standpunkt der Bestimmungslehre; im 1. Abschnitt entwickelt.)

Eine weitere Bedeutung erhalten die Formeln, wenn man das früher über das Wesen der Wechselbestimmung als wahre Substanz, sowie das über Bewußtsein und Stetigkeit Gesagte auf die Formeln anwendet.

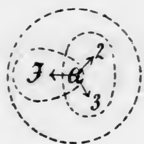
Eine wesentliche Erweiterung erfahren die Formeln, wenn man eine Wechselbestimmung von mehr als zwei Gliedern betrachtet. Nehmen wir der Einfachheit halber eine solche von drei Gliedern. Sie ist darzustellen:

1 ← a → 3, 2

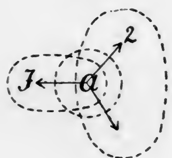
Wir bezeichnen wieder die Standpunkte durch Ringe und die Seite 1, auf die wir die Deutung jeder Formel beziehen, mit J, während wir die Gesamtheit der anderen Seiten, im Gegensatz zu J, mit „Nicht-J" bezeichnen.

Die wichtigsten Formen, die man aus obiger Grundformel erhält und deren Deutung nach dem bisher Gesagten keine Schwierigkeit mehr hat, sind folgende:

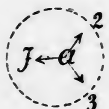
(J ← a → 2, 3) (Cartesischer Standpunkt.)



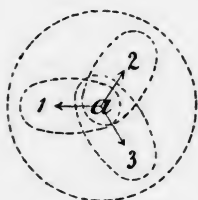
(Spinosischer Standtpunkt.)



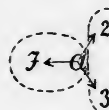
(Standpunkt Malebranches.)



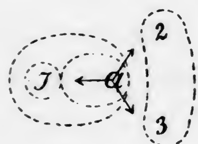
(Berkeleys Standpunkt.)



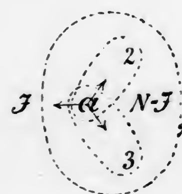
(Leibnizscher Standpunkt.)



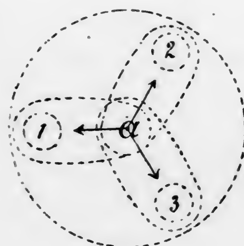
(Standpunkt des gemäßigten Idealismus.)



(Kants Standpunkt.)



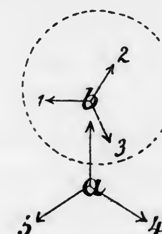
(Materialistischer Standpunkt.)



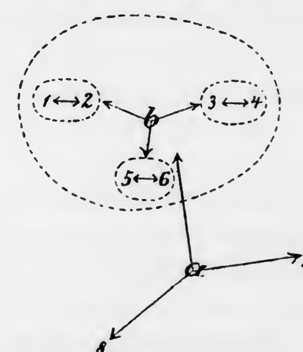
(Standpunkt der Bestimmungslehre.)

Von besonderer Wichtigkeit ist noch eine Form der Wechselwirkung, der wir im 1. Abschn. noch gar keine Beachtung geschenkt haben, deren Untersuchung uns aber noch später zu sehr wichtigen Resultaten führen wird, nämlich die komplizierte Wechselbestimmung, die „Wechselbestimmung höherer Ordnung". Dieselbe ist dadurch charakterisiert, daß eine Seite der Wechselbestimmung ersetzt ist durch eine besondere selbständige Wechselbestimmung. Eine solche selbständige Wechselbestimmung innerhalb der anderen nennen wir „individuelle Wechselwirkung", und zwar bezeichnen wir sie zum Unterschied von der früher gekennzeichneten individuellen Wechselwirkung als „individuelle Wechselwirkung zweiter Ordnung". Sind die Seiten derselben selber wieder Wechselbestimmungen, so bezeichnen wir diese Seiten als individuelle Wechselwirkungen zweiter Ordnung, und die Wechselwirkung zwischen den Seiten (den individuellen Wechselwirkungen zweiter Ordnung) als „individuelle Wechselwirkung dritter Ordnung" u. s. f.

Eine individuelle Wechselwirkung zweiter Ordnung stellt sich also folgendermaßen dar:



Eine individuelle Wechselwirkung dritter Ordnung:



Es sind auf die hier angedeutete Weise die mannigfachsten Komplikationen möglich. Die Bedeutung der wichtigsten derselben werden

wir im dritten Kapitel („Individuen verschiedener Ordnungen") ausführlicher betrachten.

---

2. Die philosophische Grundlage der Naturwissenschaft.

Die Naturwissenschaft beschäftigt sich mit dem Universum, wie es sich in den Formen von Raum und Zeit darstellt. Die Naturwissenschaft geht bei ihren Betrachtungen von der unmittelbaren Anschauung aus, von der Erfahrung. Sie klassifiziert die Erscheinungen, stellt ihren Zusammenhang fest und gelangt dadurch zu allgemeinen Gesetzen.

Indem sie so die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf einige wenige Grunderscheinungen zurückführt, gelangt sie zu einigen Grundbegriffen, die sie nicht mehr weiter zergliedern kann. Von diesen Grundbegriffen ausgehend, muß schließlich unter bloßer Zuhilfenahme der allgemeinen Raum- und Größenlehre (der Mathematik, insbesondere der Geometrie) sich die gesamte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ableiten lassen. Die Anwendung der Mathematik auf die allgemeinen Grundbegriffe der Naturwissenschaft ist die Mechanik. Das höchste und letzte Ziel der Naturwissenschaft ist es also, das ganze Universum auf rein mechanischem Wege aus den einfachen und letzten Grundbegriffen abzuleiten.

Da sie Raum und Zeit schlechthin als gegeben betrachtet, sind ihr auch jene (für sie die letzten und höchsten) Grundbegriffe einfach gegeben. Für uns, die wir nicht Raum und Zeit als gegeben annehmen, sondern dieselben aus allgemeineren Prinzipien ableiten, besteht die Aufgabe, auch jene Grundbegriffe der Naturwissenschaft zu entwickeln und zu zeigen, in welcher Weise die Mechanik und die Naturwissenschaft überhaupt an unsere Entwicklungen sich anschließt.

Wir haben im 1. Abschnitt den Raum aus der äußeren Wechselwirkung abgeleitet. Wir bemerkten auch bereits, daß der Raum sich uns als Seite der individuellen Wechselbestimmung sowie als Individualisierung des absoluten Nicht-Ich, in der Form der Zeit darstellt. Die absolute Bestimmung der Wechselwirkung erscheint sonach als in eine stetige Succession relativer Bestimmungen aus gedehnt. Sie erscheint als eine stetige Aufeinanderfolge relativer Raumbestimmungen, als ein

stetiges Übergehen von einem relativen räumlichen Verhältnis in ein anderes. Diese räumlichen „Veränderungen" nennt man „Bewegung". Sonach ist die Form der durch die Wechselwirkung der Elemente des Stetigen gesetzten Bestimmung für die individuelle Substanz die Bewegung.

Wir haben bereits im ersten Abschnitt auf den Unterschied der subjektiven Bewegung (des „Konstruierens") und der objektiven Bewegung (der Bewegung im Raum) hingewiesen. Letztere geht hervor aus der objektiven wechselseitigen Beziehung in der wir die verschiedenen individualisierten Raum-Elemente notwendig setzen müssen. Diese wechselseitige Beziehung kann, wie aus unseren früheren Betrachtungen leicht sich ergibt, nur als ein objektives Nacheinander im Raume realisiert werden, d. h. als (objektive) Bewegung im Raume.

Die allgemeine Form, in der sich alle Wechselbeziehungen des Universums, alle Vorgänge der Natur darstellen lassen müssen ist also die Bewegung. Diese ist sonach der Grundbegriff aller Naturforschung. Diese Bewegung klar zu erkennen, auf Bewegung alles zurückzuführen, das ist ihr wahres und einziges Ziel! Die Naturforschung im weitesten Sinne ist also die Erforschung der Bewegung.

Die räumliche Bewegung kann nun, als einheitliches Ganzes gefaßt, als eine vierfache (vierdimensionale) Stetigkeit bezeichnet werden. Es tritt zu den drei Dimensionen des Raumes noch die Zeitdimension. Die Mathematik ermöglicht es nun, ein Stetiges von vier Ordnungen allgemein zu betrachten (als $f[x, y, z, t]$) und sonach die Gesetze der Bewegung allgemein und für beliebige Bedingungen rein theoretisch zu entwickeln. Sie ist daher eine sehr wesentliche Stütze der Naturforschung.

Um aber die mathematischen Bewegungsformeln auf die wirklichen Vorgänge der Natur anwenden zu können, muß für jeden Fall zuvor die Art der vorliegenden Bewegung festgestellt werden, was nur auf Grund der unmittelbaren Anschauung geschehen kann.

Durch diese ist aber keineswegs unmittelbar die Bewegung gegeben. Die Außenwelt steht vielmehr mit unserem Leibe in Wechselwirkung, sie steht in besonders enger Beziehung zu den sogenannten Sinnesorganen. Die äußere Anschauung ist daher nicht nur bedingt durch die Form des Raumes, sondern auch durch die besonderen Anschauungsformen der einzelnen Sinnesorgane (wovon wir später noch ausführlicher reden werden). Die einzelnen Sinnesorgane sind aufzufassen als eine Art individueller Wechselwirkung innerhalb des Organismus. Sie bilden gleichsam ein

Stetiges für sich, das sich aufs innigste mit der allgemeinen Form des Raumes vereinigt, die aller äußeren Wahrnehmung zu Grunde liegt. Die Anschauungsform des Gesichtssinnes ist die Farbe (das Licht). Die Anschauungsform des Gehörsinnes ist der Schall u. s. w.[1])

Durch diese Anschauungsformen und überhaupt durch den selbstständigen Charakter der Sinnesorgane ist unserer unmittelbaren Erkenntnis der Außenwelt eine Grenze gezogen. Es ist aber möglich, auf Umwegen oder vermittels der anderen Sinnesorgane den Charakter einer Bewegung festzustellen, die sich uns in einem der Sinnesorgane nur durch die Modifikation der spezifischen Anschauungsform offenbart. So ist es z. B. möglich die Bewegung, die sich unserem Gehörsorgan nur als bestimmte Modifikation der Schallempfindung (der allgemeinen Form des Schalles) darstellt, unserem Auge und unserem Tastsinn noch als schwingende Bewegung darzustellen. —

Dadurch wird es ermöglicht (wenngleich dies oft mit außerordentlichen Schwierigkeiten verbunden ist) die Gegenstände aller äußeren Wahrnehmungen als Bewegungsvorgänge zu konstruieren. Wir erhalten dadurch ein abstraktes Bild des Universums, das unabhängig von den spezifischen Anschauungsformen der Sinne lediglich durch Bewegung — durch Raum und Zeit — gegeben ist. Wir können mit Hilfe der Mathematik dieses Bild vollständig konstruieren und können es durch Analogien der unseren Sinnesorganen zugänglichen Bewegungen uns veranschaulichen. Eine reale Anschauung der Welt als bloßer Bewegung aber vermögen wir nicht zu erlangen, da wir eben kein rein räumlich-zeitliches Anschauungsvermögen besitzen.

Die Naturwissenschaft ist sonach keineswegs eine rein empirische Wissenschaft. Sie gründet sich freilich auf die äußere Wahrnehmung. Aber sie reduziert die Wahrnehmung auf die beiden Grundformen unseres Anschauens: auf Raum und Zeit und abstrahiert von den spezifischen Formen der Sinnesorgane. Sie stellt das Universum so dar, wie es sich einem Wesen darstellen würde, das unabhängig wäre von den spezifischen Sinnesformen und ohne die Sinne eine reine unmittelbare Anschauung besäße, die also nur räumlich-zeitlich wäre.

---

[1]) Man vergleiche das letzte Kapitel.

Wir wollen nunmehr das Wesen der Bewegung etwas eingehender betrachten. Wir werden dadurch zur Erkenntnis der höchsten Grundlagen der Mechanik gelangen.

Fassen wir die räumliche Bewegung lediglich als eine zeitliche Entwicklung auf, so erscheint sie uns als eindimensional, der Form der Zeit gemäß. Betrachten wir sie lediglich als ein Räumliches, so erscheint sie uns als dreidimensional Bestimmtes, der Form des Raumes gemäß. Absolut genommen ist sie eine innige Verschmelzung der Dreidimensionalität mit der Eindimensionalität. Die Verschmelzung ist natürlich nicht etwa als eine Art von Addition, sondern der Natur der Sache nach als eine wechselseitige Verknüpfung aufzufassen, in der wir keine Seite ohne die andere und jede Seite nur in der anderen und durch die andere haben.

Indem wir nun die Bewegung in unserer Anschauung von der räumlichen Seite ausgehend auffassen, erscheint sie uns als ein wesentlich Dreidimensionales in dem und durch das ein Eindimensionales gegeben ist. Das kann aber schlechterdings nur geschehen durch wechselseitige Verknüpfung einer Dimension des Dreidimensionalen mit dem Eindimensionalen.

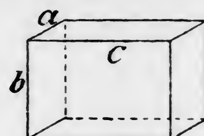
Nun ist die Zeit zu charakterisieren als eine stetige Reihe von Elementen von der Art, daß jedes Element mit zwei Nachbarelementen verknüpft ist. Insofern stimmt sie mit der Linie überein. Sie unterscheidet sich aber dadurch von der Linie, daß in ihr nur in einem Elemente Sein gesetzt ist. Die Zeit in ihrer Verknüpfung mit dem Raume kann sich daher lediglich darstellen als Setzen räumlicher Elemente in den aufeinanderfolgenden Elementen einer räumlichen Linie, in der Weise, daß stets nur in einem Elemente Sein der Bewegung gesetzt ist. Die betreffende Linie nennen wir Bewegungslinie. Da in der Bewegungslinie stets nur in einem Elemente Sein gesetzt ist, so ist das gesamte (bewegte) Sein in allen übrigen Elementen in jedem Momente aufgehoben, die Bewegung ist in eine räumliche Zeitreihe ausgedehnt.

Nach dem von uns im 1. Abschnitte festgestellten Begriff der graden Linie wird die Bewegungslinie an sich eine grade sein, wenn nicht außer der Linie liegende Einflüsse auf die Bewegung bestimmend wirken (das bekannte Gesetz der Mechanik).

Betrachtet man die Bewegung lediglich ihrer Art, ihrer Zusammensetzung nach (qualitativ), so muß man sowohl die drei räumlichen, wie auch die zeitliche Ordnung der Stetigkeit in Betracht ziehen.

Die Bewegung erscheint als vierdimensional. Daher stellt die Mathematik die Bewegung dar als eine Funktion von x, y, z und t.

Wird dagegen die Bewegung als solche (quantitativ) betrachtet, so stellt sie ein wesentlich dreidimensionales dar, das mit dem Raume in zwei Dimensionen übereinstimmt, während die dritte Dimension, die „Bewegungslinie", aus der wechselseitigen Verknüpfung der dritten Raumdimension mit der Zeitdimension hervorgeht.

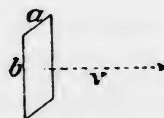


Der Raum wird nun quantitativ bestimmt (gemessen), durch das Produkt seiner (gradlinigen) Erstreckung nach den drei Dimensionen. Bezeichnen wir dieselben, ausgedrückt durch Linien-Einheiten mit a, b und c, so ist die Raummenge $= a \cdot b \cdot c$.

Das Maß der Bewegungslinie ist nun ein räumliches und zeitliches zugleich. Sie wird gemessen nach Zeiteinheiten und Linieneinheiten. Zur Messung der Bewegungslinie kann man nun das arithmetische Verhältnis der Zahl von Linieneinheiten zur entsprechenden Zahl der Zeiteinheiten, die bei einer Bewegung in Betracht kommen, ansehen, also, wenn wir erstere mit c, letztere mit t bezeichnen:

$$\frac{c}{t}$$

Man bezeichnet dieses Maß kurz mit v und nennt es die „relative Geschwindigkeit".[1])



Die Bewegungsmenge wird nun, analog dem arithmetrischen Ausdruck für die Raummenge, darzustellen sein:

$$a \cdot b \cdot \frac{c}{t} \text{ oder } a \cdot b \cdot v.$$

Hierin stellt a . b das Stück einer zur Bewegungsrichtung senk-

[1]) Wir haben hier zunächst eine gleichförmige Bewegung ins Auge gefaßt.

rechten Ebene dar, auf das die Bewegung sich erstreckt. Wir nennen es den „Bewegungsquerschnitt" und bezeichnen es mit Q.[1])

Die Bewegung ist sonach quantitativ bestimmt durch die Geschwindigkeit einerseits und durch eine rein geometrische Funktion andrerseits. Diese geometrische Funktion — den Querschnitt der Bewegung — bezeichnet man als „Masse".

Diese Bezeichnung mag vielen auf den ersten Blick als unzulässig erscheinen, da erfahrungsgemäß die Masse nicht mit dem Querschnitt des Bewegten, sondern mit dessen „Volumen" wachse. Ich habe indessen in meiner Schrift: „Versuch einer Theorie der Berührungs-Elektricität"[2]) ausführlich gezeigt, daß die Masse thatsächlich mit dem Bewegungsquerschnitt identisch ist, und daß die scheinbaren Widersprüche gegen diese Behauptung vollständig beseitigt werden, wenn man die physikalische Konstitution der Körper mit in Betracht zieht.

Wir erhalten sonach den arithmetischen Ausdruck für die Bewegungsmenge: $m . v$,
worin m die Masse, v die Geschwindigkeit darstellt. Diese Formel stimmt mit der bekannten Grundformel der Mechanik überein.

Wir sahen, daß alle Bestimmungen der Wechselwirkung im Raume sich als Bewegung realisieren. Betrachten wir nun zwei Punkte des Raumes, die in Wechselwirkung miteinander stehen, so werden beide in dieser Wechselwirkung bestimmt und bewegen sich sonach der Bestimmung gemäß. Inwiefern nun zwei Punkte vermöge ihrer Wechselbeziehung einander Bestimmung, d. h. Bewegung erteilen, sagt der Physiker, es sei eine Kraft zwischen den Punkten thätig. Der physikalische (mechanische) Kraftbegriff ist sonach identisch mit unserem Begriff der Wechselwirkung zweier Punkte.

Aus dem Gesagten ergeben sich nun ohne weiteres die folgenden Sätze, die die Grundlagen der heutigen Dynamik bilden.

1. Ist zwischen zwei Raumteilen eine Kraft wirksam, so wird beiden in jedem Momente eine gewisse Bewegungsmenge erteilt. Man nennt eine Kraft größer, wenn sie einem Raumteile eine größere Bewegungsmenge erteilt; man sieht demgemäß als Maß der Kraft die

[1]) Ein bewegter mathemat. „Punkt" ist nur eine Abstraktion. Jede reale Bewegung hat einen bestimmten Querschnitt.
[2]) Wiesbaden 1889, J. F. Bergmanns Verlag.

in einer gewissen Zeit einem Raumteile erteilte Bewegungsmenge an. Demnach ist die Kraft (P) arithmetisch darzustellen:

$$P = m \cdot v.$$

2. Die Kraft wirkt nicht von einem Punkte auf einen anderen, sondern wirkt zwischen beiden Punkten. Jede Kraft wirkt wechselseitig. Es ist also nicht ein bestimmter Raumteil als Träger einer Kraft anzusehen. Dieser, jetzt von der Dynamik allgemein anerkannte Satz, folgt ohne weiteres aus dem Wesen der Kraft als Wechselwirkung.

3. Aus dem Begriffe der Kraft als Wechselwirkung folgt auch, daß jeder individuellen, d. h. auf eine der beiden Seiten bezogenen Wirkung eine gleich große aber entgegengesetzte Wirkung (eine Gegenwirkung) entspricht, die in die andere Seite der Wechselwirkung verlegt werden muß.

Dieser Satz ist von ganz außerordentlicher Bedeutung für die Dynamik. Er bildet die eigentliche Grundlage, auf der sich das ganze Lehrgebäude der Dynamik aufbaut. Er ist ein ganz unmittelbarer Ausspruch des Gesetzes der Wechselbestimmung.

Schon von Cartesius wurde dieser Satz, allerdings noch nicht mit voller Klarheit ausgesprochen.[1]) Von Wallis, Huyghens und Wren wurde er zuerst in die Mechanik eingeführt und damit die wissenschaftliche Grundlage der Dynamik geschaffen (1668). Auch Leibniz erkannte schon seine fundamentale Wichtigkeit. In seiner ganzen vollen Bedeutung für die Dynamik wurde er indessen erst von Newton erkannt, der ihn zum erstenmale als Grundgesetz der Dynamik in der Form aussprach: „actio est par reactioni“.[2])

Der Satz „actio est par reactioni“ kann auch ausgedrückt werden in der Form: Es herrscht in jedem Augenblick und in jedem Punkte des Universums Gleichgewicht (Gleichgewicht der Ruhe und Gleichgewicht

---

[1]) So sagt er z. B. in einem Briefe vom 25. Juli 1641: „ . . . j'ai toujours cru que l'action et la passion ne sont qu' une seule et même chose à qui on a donné deux noms différents, selon qu' elle peut être rapportée, tantôt au terme d'où part l'action, et tantôt à celui où elle se termine ou en qui elle est reçue, en sorte qu' il répugne qu' il y ait durant le moindre moment une passion sans action.“

[2]) Ein interessanter direkter experimenteller Nachweis des Satzes läßt sich führen mit Hilfe von Poggendorffs Fallmaschine.

der Bewegung). — Dies heißt nichts anderes als: Es gibt keine Wirkung, der nicht eine gleich große Gegenwirkung entspräche.[1])

Da die Wechselbestimmung des Universums absolut und unveränderlich gegeben ist, so muß auch in dem Wechsel alles Veränderlichen — in der zeitlichen Entwicklung der absoluten Bestimmung — stets, wenn man das Universum in seiner Gesamtheit betrachtet, die (absolute) Kraft dieselbe bleiben. Was sich ändert, das ist nur die Form der individuellen Beziehungen, die innerhalb des Universums gesetzt sind. Hierin liegt das Gesetz von der Erhaltung der Kraft ausgesprochen.

Wir haben im Vorstehenden aus dem Wesen von Raum und Zeit auf Grund der von uns entwickelten Prinzipien die Bewegung, die Masse, die Geschwindigkeit und die Kraft abgeleitet und haben die Fundamentalgesetze der Mechanik entwickelt. Freilich mußten wir uns vielfach mit kurzen Andeutungen begnügen. Eine vollständige umfassende Deduktion aller hier in Betracht kommenden Bestimmungen würde uns zu weit führen. Es kommt uns hier, wie wir schon am Schluß des 1. Abschn. bemerkten, in erster Linie darauf an, die Probleme im allgemeinen zu skizzieren und den Weg zu ihrer Lösung anzudeuten.

Wir haben in unseren bisherigen Betrachtungen das Wesen des Äthers, des Atoms, des Moleküls und des physikalischen Körpers, die ebenfalls zu den Grundbegriffen der Naturwissenschaft zu rechnen sind, ganz unberücksichtigt gelassen. Wir werden im folgenden Kapitel hierauf mit einigen Worten zurückkommen.

---

3. Individuen höherer Ordnung.

Wir haben bereits im 1. Kapitel dieses Abschnitts auf das Wesen der individuellen Wechselwirkungen höherer Ordnungen hingewiesen. Denken wir uns nun in der Wechselwirkung, die den Raum darstellt, eine Seite (einen Punkt) ersetzt durch eine selbständige Wechselwirkung,

---

[1]) Wir haben den Begriff des Gleichgewichts hier in einem allgemeineren, aber jedenfalls genaueren Sinne gefaßt als man gewöhnlich in der Physik zu thun pflegt.

so haben wir nach dem früher Gesagten eine individuelle räumliche Wechselwirkung zweiter Ordnung. Dieselbe hat (als selbständige Wechselwirkung) einen selbständigen, substantiellen Charakter. Sie stellt eine „individuelle Substanz" oder ein „Individuum" zweiter Ordnung dar. Als Wechselwirkung bestimmt sie sich selber und hat einen dauernden bis zu einem gewissen Grade unveränderlichen Charakter. Sie ist aber als Seite der allgemeinen Wechselbestimmung gleichwohl mit den übrigen Elementen des Raumes verknüpft und erhält dadurch eine (vorübergehende, wechselnde, accidentielle, äußerliche) Bestimmung. Sie stellt ein in dem allgemeinen Raume bestimmtes, abgeschlossenes, begrenztes, substantielles Stück des Raumes dar: den sogen. „Körper", speziell dessen kleinstes unteilbares Glied, das „Atom".

Solcher Atome gibt es zahlreiche im Raum. Die Atome haben untereinander einen gewissen Abstand; sie verhalten sich wie getrennte Einzelwesen innerhalb des einen stetigen Raumes. Durch ihre Wechselbeziehung mit den Raumelementen und mit einander ergeben sich die relativen Bewegungen der Atome.

Eine individuelle Wechselwirkung dritter Ordnung bildet das Molekül, welches eine Vereinigung gleichartiger oder verschiedenartiger Atome zu einer einheitlichen Wechselwirkung ist. Die Art der Zusammensetzung der Moleküle bildet vorzüglich den chemischen Charakter der Körper.

Je höher die Ordnung einer individuellen Wechselwirkung ist, desto weniger beständig ist in der Regel der Charakter des Individuums höherer Ordnung. Während die Atome als unveränderlich angesehen werden können oder wenigstens keinen bis jetzt empirisch nachweisbaren Veränderungen unterworfen sind, erleiden die Moleküle durch ihre wechselseitigen Beziehungen die mannigfachsten Veränderungen. Die Erforschung dieser Veränderungen gehört zum größten Teile in das Gebiet der Chemie.

Durch Vereinigung einer größeren Anzahl von Molekülen entsteht ein physikalischer Körper. Derselbe kann als Individuum vierter Ordnung angesehen werden. Dies gilt um so mehr, wenn die Moleküle nicht nur durch ihre mechanischen Beziehungen eng miteinander verbunden, sondern auch in der Art ihrer Verbindung bestimmten geometrischen Formgesetzen unterworfen sind, so daß sie auch in ihrer äußeren Gestaltung und ihrer inneren Struktur als ein einheitliches, in gewissem Sinne organisches Ganzes sich darstellen. Dies ist der Fall bei den natürlichen Krystallen.

Als Individuum fünfter Ordnung ist zunächst das Weltsystem anzusehen, innerhalb dessen die einzelnen Weltkörper, die Planetensysteme u. s. w. Individuen verschiedener Unterordnungen darstellen.

Ebenfalls als ein Individuum fünfter Ordnung kann das organische Urwesen, die einfache selbständige Zelle angesehen werden.

Als Individuum sechster Ordnung ist dann anzusehen der zusammengesetzte Organismus, der „Zellenstaat", wie man ihn gewöhnlich bezeichnet. Solche Individuen sind alle höheren Tiere und Pflanzen. Innerhalb dieser Individuen, vorzüglich innerhalb der Tiere, als deren vollkommenster Repräsentant der Mensch anzusehen ist, finden sich eine Reihe individueller Wechselwirkungen: die Organe. Diese sind bis zu einem gewissen Grade als selbständige Individuen anzusehen. Wir werden hierüber später noch eingehender zu sprechen haben.

Das individuelle Bestehen beruht auf der Wechselwirkung. Diese ist ihrerseits aber bei Individuen höherer Ordnungen bedingt durch eine Wechselwirkung mit dem gesamten Universum (mit der Außenwelt). Eine Folge dieser doppelseitigen Bedingtheit ist der selbständige Verkehr der Individuen höherer Ordnungen mit der Außenwelt, insbesondere auch der sogen. „Stoffwechsel". Die Folge der Bedingtheit durch die Außenwelt ist, daß die höheren organischen Individuen nicht konstant sind, sondern stetige Veränderungen erleiden, die aber vermöge des selbständigen Charakters des Individuums inneren organischen Gesetzen unterworfen ist; die Veränderung ist eine gesetzmäßige Entwicklung. Die Identität des Individuums wird in dieser Entwicklung nicht gestört, da die Entwicklung eine stetige und durch individuelle Gesetze bedingte ist.

Das höhere organische Individuum bildet gleichsam durch eine Trennung seiner selbst in zwei Individuen, die in einer Wechselwirkung höherer (siebenter) Ordnung stehen, ein Individuum siebenter Ordnung: den „Stamm", die „Art". Der Stamm macht analog dem Individuum sechster Ordnung vermöge der Bedingtheit durch die Außenwelt (Wechselwirkung mit derselben) eine Entwicklung durch (allmähliche Veränderung der Arten, Descendenz) und besteht stetig fort, während die Elemente, die ihn bilden, also die Individuen sechster Ordnung, fortwährend wechseln (Analogie zum Stoffwechsel innerhalb der Individuen sechster Ordnung).

Während das Fortbestehen der sechsten Individuen auf der inneren Wechselwirkung des Organismus beruht (Lebensprozeß), beruht das Fort-

bestehen des Stammes, der Art, auf der Wechselwirkung zwischen den beiden Geschlechtern, in die die Individuen jeder Art getrennt sind (auf der Fortpflanzung).

Zu dem Individuum siebenter Ordnung in weiterem Sinne gehört auch die Familie.

Als Individuum einer höheren Ordnung ist ferner die Gesellschaft, die Gesamtheit aller Individuen einer Art (speziell der menschlichen Individuen) anzusehen. Je nachdem man bei Betrachtung derselben das Einzelindividuum sechster Ordnung (ohne Rücksicht auf das Geschlecht) oder die Stammindividuen (siebenter Ordnung) als Glieder der Gesellschaft ansieht, ist die Gesellschaft als Individuum siebenter oder achter Ordnung zu bezeichnen. Sie kann auch als eine einzige „Familie“, als einheitlicher „Stamm“ aufgefaßt werden. Aus dem Begriff der Gesellschaft als selbständigem Individuum ergiebt sich der Begriff des natürlichen Rechtes und der Pflichten der Einzelnen gegenüber der Gesamtheit der Anderen. Als besonderer Fall des allgemeinen Begriffs der Gesellschaft ist der Staat anzusehen.

Es ist nicht unsere Absicht alles Hierhergehörige ausführlich zu entwickeln. Wir wollten lediglich einen ganz allgemeinen Überblick über das gesamte Universum vom Standpunkte unserer philosophischen Anschauung aus uns verschaffen. Wir werden im folgenden Kapitel versuchen, auf Grund unserer bisherigen Entwicklungen etwas tiefer in die Geheimnisse des menschlichen Wesens einzudringen, als es uns bisher möglich war; — die Erkenntnis des eigenen Wesens, das ist ja eigentlich das Endziel aller Philosophie! Wir werden dabei Gelegenheit haben, einzelne der hier nur flüchtig angedeuteten Punkte eingehender zu betrachten.

---

4. Die philosophischen Grundlagen der physischen und psychischen Anthropologie.

a) **Der Mensch in seinem Verhältnis zur Außenwelt.** Wir haben bereits im vorigen Kapitel das menschliche Individuum als eine individuelle Wechselwirkung höherer Ordnung charakterisiert. Die Glieder einer individuellen Wechselwirkung höheren Grades sind nicht ihrem Dasein nach bedingt durch diese Wechselwirkung höheren Grades, sondern nur, dem Verhältnis nach, in dem sie zu den übrigen Gliedern stehen. Ihrem Dasein nach sind sie lediglich bedingt durch die Wechselwirkung erster Ordnung. Die Wechselwirkung höherer Ordnung setzt das Dasein der Glieder niederer Ordnung schon voraus. Eine Wechselwirkung höherer Ordnung bedingt also lediglich ein bestimmtes wechselseitiges Verhältnis von Gliedern überhaupt und nicht das Vorhandensein dieses oder jenes bestimmten Einzelgliedes. Es kann daher das Individuum höherer Ordnung identisch bleiben, wenn dieses wechselseitige Verhältnis identisch bleibt, — selbst wenn die es constituierenden Glieder sich fortwährend ändern (Stoffwechsel).

Die Wechselwirkung höherer Ordnung kann sonach als ein Formalprinzip angesehen werden, im Gegensatz zur Wechselwirkung erster Ordnung, die Formal- und gleichzeitig Realprinzip ist.

Demnach ist auch das Individuum als Wechselwirkung höherer Ordnung — insofern diese das eigentliche Wesen des Individuums ausmacht — wohl zu unterscheiden von der Summe von Gliedern niederer Ordnung, dem bloßen physikalischen „Stoff“, aus dem das Individuum besteht. Man bezeichnet insgemein den Organismus als Summe der rein stofflichen Glieder als „Leib“ schlechthin, und das Individuum als Wechselwirkung höherer Ordnung bezeichnet man als „Seele“.

In unseren folgenden Entwicklungen wird sich die thatsächliche Übereinstimmung des soeben festgestellten Seelenbegriffs mit dem gewöhnlichen ergeben.

Nach dem Gesagten kann man die Seele, wie es ja auch meistens geschieht, als etwas Immaterielles, Nicht-stoffliches, über dem Stoffe Stehendes bezeichnen.

Seele und Leib bedingen einander wechselseitig; sie sind als zwei verschiedene Seiten eines und desselben Realen anzusehen, nämlich einer Wechselwirkung höherer Ordnung zwischen körperlichen (stofflichen) Elementen. Es darf sonach die Seele nicht als ein getrennt vom Leibe, unabhängig von demselben Existierendes angesehen werden; sie ist vielmehr ihrem Dasein nach bedingt durch den Leib; umgekehrt ist der Leib als organisiertes Ganzes, als stoffliches Individuum (seiner „Form“ nach) nur möglich durch die Wechselwirkung höherer Ordnung, durch die Seele.

Die Seele ist insofern zu bezeichnen als das „Organisationsprinzip“ des Leibes, als das innere, einheitliche Lebensprinzip des-

selben. Sie schließt in sich das natürliche Entwicklungsgesetz des Leibes. Insofern kann man sie, mit Plato, und insbesondere mit Aristoteles, als die „Idee“ des Leibes, als die „Form“ desselben bezeichnen.[1])

Als Wechselwirkung besitzt die Seele Substantialität — nach unserer Ableitung des Wesens der Substanz im 1. Abschnitt, — und zwar ist sie zu bezeichnen als eine „individuelle Substanz höherer Ordnung“.

Sie steht (vermöge des Leibes) mit der Außenwelt in Wechselwirkung und zwar ist sie in derselben als ein einheitliches untrennbares Ganzes gesetzt (vermöge ihres Charakters als Wechselwirkung). Es gilt von ihr, als einer Seite der allgemeinen Wechselwirkung alles, was bezüglich der Wechselwirkung eines Gliedes mit anderen gilt. Sie setzt mithin in der allgemeinen Wechselwirkung sich selbst, als „Ich“ den anderen Gliedern entgegen, die sie als „Nicht-Ich“ von sich unterscheidet; sie bezieht die Bestimmungen, die in der Wechselwirkung mit der Außenwelt gesetzt werden, einmal nach innen, als innere Bestimmungen, und einmal nach außen, als Bestimmungen einer Außenwelt. Die allgemeinen Formen, in denen sich diese Vorgänge darstellen, sind Raum und Zeit. Die Seele besitzt also Bewußtsein zunächst in seiner allgemeinsten Form. Alles dieses haben wir im 1. Abschnitt ausführlicher abgeleitet, aus dem Wesen der individuellen Wechselwirkung überhaupt.

Durch den selbständigen Charakter der Seele als Wechselwirkung höherer Ordnung erlangt sie aber noch eine Reihe von Eigentümlichkeiten, die den Substanzen erster Ordnung abgehen. Sie ist vor allen Dingen ihrem Wesen und ihrer Existenz nach unabhängig von den übrigen Gliedern der Wechselwirkung (oder wenigstens nicht unmittelbar durch dieselben bedingt). Sie ist sonach — wie überhaupt jede Wechselwirkung höherer Ordnung — eine unabhängige Substanz, eine Substanz in dem gewöhnlichen Sinne.[2])

---

[1]) Das Individuum höherer Ordnung ist leicht als identisch mit dem aristotelischen σύνολον zu erkennen, als untrennbare wechselseitige Verknüpfung von ὕλη und εἶδος, von δύναμις und ἐνέργεια.

[2]) Was man gewöhnlich unter Substanz versteht, ist die „individuelle Substanz höherer Ordnung“. Aus diesem Begriffe lassen sich ohne Schwierigkeit alle jenen Bestimmungen ableiten, die man willkürlich oder unwillkürlich mit dem Substanzbegriffe zu verbinden pflegt, vor allen Dingen die Unterscheidung von Substanz und Accidenzien.

Es ergiebt sich daraus unmittelbar, daß die Seele (vermöge der inneren Wechselwirkung) gewisse bleibende Bestimmungen besitzt, die sie unabhängig von der äußeren Wechselwirkung (der Wechselwirkung mit der Außenwelt) hat; daß sie ferner zu (inneren) Bestimmungen gelangen kann, ohne mit der Außenwelt in Wechselwirkung zu treten. Die Seele besitzt also sowohl in ihren bleibenden Eigentümlichkeiten wie in ihren relativen Bestimmungen eine gewisse Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der Außenwelt gegenüber.

Diese Eigentümlichkeit kann man als „Spontaneität“ bezeichnen; auch Kant schwebte wohl mehr oder weniger klar eine Spontaneität in diesem Sinne vor; es kommt dies bisweilen in seinen Darlegungen zum Ausdruck.[1])

Die Bestimmungen, welche die Seele durch die äußere Wechselwirkung erhält — die Accidenzien —, treten mit der inneren Wechselwirkung der Seele in innigste Beziehungen; sie werden gleichsam aktiv von der Seele aufgenommen und selbstthätig von ihr verarbeitet. Die Fähigkeit, derartige Bestimmungen von außen zu bekommen, heißt „Receptivität“ (im weiteren, psychologischen Sinne). Eine weitere Ausführung der soeben nur angedeuteten Gedanken ist imstande sehr interessante Aufschlüsse zu geben über die tiefere psychologische Grundlage der Kant'schen Erkenntnistheorie, insbesondere in ihrem Verhältnis zu den beiden Kritiken der praktischen Vernunft und der Urteilskraft, worauf wir indessen hier nicht näher eingehen können.

Für die genauere Erkenntnis der Eigentümlichkeiten der Seele ist erforderlich eine eingehende Betrachtung der inneren Wechselwirkung. Von besonderer Wichtigkeit ist hierbei, daß innerhalb der inneren Wechselwirkung, die das eigentliche Wesen der Seele ausmacht, eine Reihe besonderer Wechselwirkungen höherer Ordnung gegeben sind, welche „Individuen“ darstellen, die bis zu einem gewissen Grade selbständig und unabhängig von einander sind. Dies sind die „Organe“. Natürlich sind dieselben insgesamt bedingt durch die Seele, den Organismus. Von besonderer Wichtigkeit sind die Sinnesorgane, mittels

---

[1]) Wir haben oben, im I. Teil, der Einfachheit halber die Spontaneität und Receptivität Kants kurzweg mit Aktivität und Passivität indentifiziert, was der Form nach richtig ist und den Verlauf der Untersuchung um so mehr erleichtert, als im Bereiche der von uns angestellten Betrachtungen die weitergehende Bedeutung von Spontaneität und Receptivität zunächst bei Kant nicht zum Ausdruck gelanot.

derer die Seele mit der Außenwelt in Verkehr tritt. Von den Sinnesorganen sind die wichtigsten der Gesichts-, Tast- und Gehörsinn.

Die Sinne sind soweit unabhängig von einander, daß man von einem besonderen Leben der Sinne sprechen könnte. Jedem Sinne kommt seine besondere, spezifische Anschauungsform zu (ergibt sich aus dem Charakter der Organe als „Individuen" innerhalb des einen Individuums: der Seele). Jedem Sinne stellt sich die Außenwelt in anderer Form dar; jeder Sinn hat gleichsam seine eigene Welt. Die Seele hat also außer den beiden allgemeinen Formen der Anschauung, die ihr vermöge der äußeren Wechselwirkung an sich schon zukommen — nämlich der Raum- und Zeitform — noch eine Reihe besonderer Anschauungsformen, die sie vermöge ihres organischen Charakters besitzt. Die Einheitlichkeit des Organismus ist vorzüglich gewahrt durch ein Haupt- und Centralorgan: das Gehirn, mit welchem sämtliche übrigen Organe in wechselseitiger Verbindung stehen. Man kann dasselbe als den eigentlichen Sitz der Seele bezeichnen, darf aber diese Bezeichnung nicht allzu wörtlich nehmen. Die Seele ist, wie sich aus unseren bisherigen Darlegungen ohne weiteres ergibt, keineswegs als an diese oder jene bestimmte Stelle des Leibes gebunden anzusehen!

Von ganz außerordentlicher psychologischer Bedeutung ist das Erinnerungsvermögen. Dasselbe ist eine Eigentümlichkeit der Seele, die in dem Wesen derselben als einer Wechselbestimmung höherer Ordnung begründet ist. Wenn eine äußere Einwirkung auf den Organismus stattfindet, so ist nicht nur augenblicklich das Individuum so oder so bestimmt, es erleidet vielmehr eine innere Veränderung, die ihm dauernd bleibt. Keine Einwirkung findet statt ohne irgend welche Spur zu hinterlassen. Die selbständige innere Wechselwirkung der Seele verleiht gleichzeitig mit der Seele selber auch diesen Spuren Bestand. Diese Spuren ehemaliger Vorstellungen haften mehr oder weniger klar im Bewußtsein. Ähnliche Eindrücke hinterlassen ähnliche Spuren; die Spuren ergänzen und erweitern einander und treten in die mannigfachsten Beziehungen. Dadurch, daß ein neuer Eindruck zu den älteren Spuren in Beziehung tritt, werden jene Vorstellungsspuren mit in den lebhaften Vorstellungskreis des neuen Eindrucks hineingezogen. Dieser Vorgang heißt Erinnerung. Es leben durch die Erinnerung frühere Vorstellungen gleichsam von neuem auf. Durch das Bewußtsein ihres wahren Charakters als eines im Bewußtsein schon vorhandenen (wenn auch nur ganz schwach vorhandenen), sowie durch die Unvollständigkeit und geringere

Lebhaftigkeit werden sie von den gegenwärtigen neuen Eindrücken unterschieden. Durch die Art der Beziehungen zu anderen Spuren von Eindrücken (deren Ursache oder Folge sie darstellen) wird die Vorstellung einer verflossenen Reihe von Vorgängen und damit einer früheren Zeitfolge hervorgerufen. Hierdurch findet ein Auseinanderhalten der zu verschiedenen Zeiten geschehenen Eindrücke in der Erinnerung statt; sie werden in causale und zeitliche Beziehungen zu einander gesetzt. Ohne Erinnerung könnte sich die Seele niemals ihrer eigenen Identität im Verlaufe der Bestimmungen klar bewußt werden; überhaupt würde das Bewußtsein stets nur auf den jeweiligen Zeitpunkt sich erstrecken.

Die Vergangenheit wäre ihm ein vollkommenes Nichts; es würde wahrnehmen in der Form der Zeit, aber es würde sich des zeitlichen Verlaufes eines Nacheinander überhaupt nicht als eines solchen bewußt werden. Die Zeit könnte nie Gegenstand seiner Wahrnehmung werden. Ohne Erinnerung wäre auch ein Denken ganz unmöglich, da dasselbe das Festhalten einer Vorstellung voraussetzt, was nur in der Erinnerung möglich ist. Begriffe wären ebenfalls nicht möglich, da sie sich auf die Erinnerung einer Mehrzahl gleichartiger Eindrücke gründen.

Man kann aus dem Gesagten leicht erkennen, wie wesentlich sich das „Bewußtsein höherer Ordnung" (das seelische Bewußtsein des Individuums höherer Ordnung) von dem im 1. Abschnitt abgeleiteten primären Bewußtsein unterscheidet. Diesen Unterschied kurz zu entwickeln, war der Hauptzweck dieses Kapitels.

Wir könnten noch näher eingehen auf das Wesen des Begriffs und des Urteils. Auf Grund unserer bisherigen Entwicklungen lassen sich hier eine Reihe sehr beachtenswerter Resultate erzielen. Wir werden darauf im II. Bde. ausführlicher zurückkommen. Aus den hier entwickelten Prinzipien lassen sich auch in sehr einfacher Weise ihrem Wesen nach ableiten und erkennen die Gefühle der Lust und Unlust, die Gefühle des Schönen und Erhabenen, die Triebe und Leidenschaften und das sogen. freie Wollen.

b. Der Mensch in seinem Verhältnis zu anderen Menschen. In ähnlicher Weise, wie aus Individuen niederer Ordnung, den Zellen, sich der Organismus als eine Wechselwirkung höherer Ordnung entwickelt, ähnlich bilden auch die organischen Individuen (und vor allem der Mensch) wiederum Individuen höherer Ordnungen.

Der Mensch ist also nicht nur als ein selbständiges Individuum

aufzufassen, sondern auch andererseits als Teil eines höheren und vollkommeneren Ganzen. Dieses vollkommenere Individuum ist, wie wir bereits früher erwähnten, der „Stamm“. Das Stammindividuum besteht in der innigsten Wechselbeziehung und Vereinigung zweier menschlicher Individuen. Diese Wechselbeziehung ist nicht nur eine geistige, sondern auch eine leibliche und wird vermittelt einesteils durch die ganze geistige und körperliche Veranlagung der beiden Individuen, andrerseits durch besondere, dem Leben des Stammes dienende Organe (die Geschlechtsorgane).

Der Mensch ist also von Natur aus dazu bestimmt, in einer solchen Wechselwirkung höherer Ordnung mit einem anderen geeigneten Individuum als ein einheitliches Stammindividuum zu leben. Daher findet er in seinem Streben nach körperlicher und geistiger Vollkommenheit, in der sein wahres Glück beruht, nur in der innigsten geistigen und körperlichen Vereinigung mit einem geeigneten menschlichen Individuum des anderen Geschlechtes sich selbst als ein vollkommenes Ganzes; er sieht sich selber nur als ein halbes Wesen; das andre Geschlecht ist ein Teil seiner wahren höheren Individualität. Hieraus entspringt jene innige Sehnsucht, jene vollkommene Hingebung an den anderen Teil, jene vollkommene Harmonie zweier Wesen, die man die Liebe nennt. Sie ist der Ausdruck eines Lebens „höherer Ordnung“.

So lebt der Mensch, und überhaupt der höhere Organismus, gleichsam in zwei Welten: für sich als menschliches Individuum und in innigster Wechselwirkung mit einem anderen als Stammesindividuum, oder genauer ausgedrückt, als Glied des Stammesindividuums. Das Stammesindividuum lebt bis zu einem gewissen Grade unabhängig von dem Leben der Einzelindividuen, es geht nicht mit diesen zu Grunde; es gewinnt in der Vereinigung derselben immer neues Leben, und wenn die zwei menschlichen Individuen aus der Welt scheiden, so bedeutet das für das Stammesindividuum, dessen Glied sie bildeten, nur ein „Ausscheiden unbrauchbaren Stoffes“. Das Individuum lebt fort, indem es sich stets aus der Vereinigung der Einzelnen von neuem erzeugt, in der Fortpflanzung. Die Fortpflanzung (und der Tod) bedeuten den Stoffwechsel des Stammindividuums.

Auf einige Consequenzen hieraus: auf den Begriff der Ehe, speziell der monogamischen Ehe als vollkommenstes Verhältnis, auf das Wesen der Familie als Gesamtheit der das Stammindividuum repräsentierenden Einzelglieder, auf die aus dem Verhältnis der Glieder sich ergebenden Pflichten und Rechte, auf alles dieses sei nur kurz hingewiesen. Dagegen wollen wir noch mit einigen Worten eingehen auf den Begriff der Familie im weitesten Sinne, auf das Wesen des Stammindividuums in seiner ausgedehntesten Bedeutung: auf die menschliche „Gesellschaft“.

Die Wechselwirkung zwischen den einzelnen menschlichen Individuen als Gliedern der Gesellschaft ohne Rücksicht auf das Geschlecht, ist weniger eine körperliche als eine geistige. Die Grundlage und Vorbedingung dieser Wechselwirkung ist die Gleichartigkeit der allgemeinen körperlichen und geistigen Anlagen. Die Wechselwirkung der Individuen mit einander ist keine zufällige, sondern eine natürliche, im Wesen des Menschen begründete. Der Mensch ist von Natur aus auf seine Mitmenschen angewiesen. Er vermag nur in der Wechselwirkung mit jenen — durch den „Verkehr“ mit anderen — den Grad von Vollkommenheit zu erreichen, den er seiner natürlichen Anlage nach erstrebt. Was er ist, ist er nur durch die Gesellschaft; was er thut, bezieht sich direkt oder indirekt auf die Gesamtheit. Nur als Glied der Gesellschaft erhält der Einzelne seinen vollen Wert und seine Bedeutung. Nur im Verkehr mit anderen vermag der Mensch wirkliche Fortschritte zu machen. Die Kultur unserer Zeit verdanken wir nicht diesem oder jenem Einzelnen, sie ist ein Produkt der ganzen menschlichen Gesellschaft!

Aus diesen engen Beziehungen der Menschen zu einander, aus ihrer Vereinigung zu einem höheren Ganzen, ergibt sich eine natürliche Unterordnung des Einzelnen unter die Gesamtheit. Daher wohnt jedem Menschen das Bewußtsein eines höheren Willens inne, dem er sein eigenes Streben unterordnen muß; er erkennt außer seinem individuellen Willen einen höheren Bestimmungsgrund für sein Handeln, indem er sich als Glied des höheren Individuums fühlt; er erkennt ein natürliches Sittengesetz an. Das natürliche Bewußtsein dieses Gesetzes ist das Gewissen.

Eine nähere Spezialisierung des Sittengesetzes führt zu den Begriffen der natürlichen Rechte und Pflichten des Einzelnen gegenüber seinen Mitmenschen.

Wir haben nunmehr das ganze Universum in seinen verschiedenen Formen in großen Zügen gezeichnet.

Eingehendere Darstellungen einzelner Teile oder eine detaillierte Gesamtdarstellung der Philosophie im Geiste der hier vorliegenden Skizze gedenke ich zu geeigneter Zeit der Öffentlichkeit zu übergeben.

Im folgenden Bande des gegenwärtigen Werkes werden wir das menschliche Denken und Wissen in seinen verschiedenen Entwicklungsformen darstellen und den natürlichen psychologischen Zusammenhang der verschiedenen philosophischen Anschauungen nachzuweisen suchen.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032141947